

Mario Magallón Anaya

El problema del sujeto en la historicidad de nuestra América



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretaria General

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

Secretaria de Desarrollo Institucional

Dra. Diana Tamara Martínez Ruiz

Coordinador de Humanidades

Dr. Miguel Armando López Leyva

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Dr. Gerardo Torres Salcido

Secretaria Académica

Dra. Margarita Aurora Vargas Canales

Jefa de Publicaciones

Mtra. Leticia Juárez Lorencilla

EL PROBLEMA DEL SUJETO EN LA HISTORICIDAD
DE NUESTRA AMÉRICA

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
41

Mario Magallón Anaya

EL PROBLEMA DEL SUJETO
EN LA HISTORICIDAD
DE NUESTRA AMÉRICA

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe



Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Ciudad de México 2024

Esta obra fue arbitrada a doble ciego con el aval del Comité Editorial del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM.

Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT-IN400220 *Recuperar al sujeto desde América Latina*, cuyo responsable es el doctor Mario Magallón Anaya.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Magallón Anaya, Mario, autor.

Título: El problema del sujeto en la historicidad de nuestra América / Mario Magallón Anaya.

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2024. | Serie: Colección filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 41.

Identificadores: LIBRUNAM 2233913 | ISBN 978-607-30-9025-4.

Temas: América Latina – Civilización – Filosofía. | Sujeto (Filosofía). | Filosofía latinoamericana. | América Latina – Condiciones sociales.

Clasificación: LCC F1408.3.M345 2024 | DDC 980—dc23

Diseño de cubierta: Marie-Nicole Brutus H.

Diseño y edición de interiores: Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: junio de 2024

Fecha de edición: 5 de junio de 2024

D. R. © 2024 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510
Ciudad de México, México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades 8º piso,
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, Ciudad de México, México
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-30-9025-4 (Obra)

DOI: <https://doi.org/10.22201/cialc.9786073090254p.2024>

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

*Con afecto y reconocimiento a mi colaborador,
el licenciado Luis Fernando Gaytán Castillo,
por su lealtad, responsabilidad, compromiso y entrega*

ÍNDICE

Prólogo	11
<i>Ana Claudia Orozco Reséndiz</i>	
INTROITO	21
El problema del sujeto en nuestra América y en el mundo actual.	23
LA “NUEVA NORMALIDAD” DE LA REALIDAD MUNDIAL, ANTE LA EMERGENCIA DEL REGRESO A LAS ACTIVIDADES “NORMALES”	45
Recuperar al sujeto ante la emergencia de la realidad pandémica.	45
Relaciones entre filosofía, ciencia: ideología y pandemia .	54
Para una ética mundial	62
Reflexión e historicidad de la pandemia	70
MODERNIDAD FILOSÓFICA Y SUJETO.	87
Ética y política en la realidad global de nuestra América .	87
Reflexiones filosóficas sobre violencia, memoria, exclusión social y temor	103
Momento ontológico de nuestra América	122

HISTORIA DE LAS IDEAS: CAMINOS DE NUESTRO PENSAR. . .	137
Caminos de un pensar filosófico propio.	137
Filosofar: condición necesaria del ser humano	144
Modernidad alternativa radical y el problema del sujeto .	154
POLÍTICAS DE LA FILOSOFÍA: MIGRACIÓN Y VIOLENCIA. . . .	165
Migración: ética, derecho y justicia.	165
Traspasar los límites y subvertir la anomia social	176
Violencia, migración y derechos humanos	189
Migración de las ideas: tránsito, fronteras y límites.	197
Migración e intercambios de las ideas.	201
FILOSOFAR Y FILOSOFÍA: RECUPERACIÓN HISTÓRICA	
DEL SUJETO	217
Para entrar en materia ontológica.	217
La modernidad occidental vista desde nuestra América . .	219
Instrumentalización de la razón	220
Realidad y humanismo	225
Recuperar el sujeto a través de la educación	228
Proyecto educativo incluyente	242
El sujeto de la modernidad ilustrada y la posmodernidad	246
EPÍLOGO	253
FUENTES	255

PRÓLOGO

El problema del sujeto en la historicidad de nuestra América es el resultado de un quehacer histórico de las ideas; propone una serie de reflexiones encaminadas a la recuperación del sujeto histórico; del mismo modo, la renovación de las vías del filosofar latinoamericano, tarea urgente y necesaria. Mario Magallón Anaya aborda asuntos de gran envergadura, como la verdad y la historicidad, las expresiones sociales, las concepciones del espacio como dimensión, que van más allá del territorio, el Estado, la explicación existente entre los fenómenos, el papel de la ética, los derechos humanos, la dignidad humana y la “nueva normalidad”, producto de la pandemia ocasionada por el virus de SARS-CoV-2, conocida como Covid-19 y sus variantes, entre otros aspectos.

Considero que el producto consumado en este libro es también consecuencia de un quehacer filosófico profundo, que ha alcanzado la madurez intelectual y que comprende muchos elementos desarrollados a través de la vasta obra de Mario Magallón Anaya. Es inevitable no traer a colación a nuestras reflexiones textos como *Alternativas dialécticas de la modernidad alternativa radical* (2017); *Historia de las ideas. ¿Disciplina fenecida?* (2003); *Filosofía política de la educación en América Latina* (1993); *Dialéctica de la filosofía latinoamericana* (1991); *La democracia en América Latina* (2008); *Discurso filosófico y conflicto social en América Latina* (2007); *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*

mericana (2007); *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América* (2017); *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical* (2017); *Los caminos del pensar la radicalidad de nuestra América* (2020), entre otros títulos igualmente importantes, sin contar los cientos de ensayos que también ha compartido a lo largo de su amplia trayectoria académica.

El trabajo docente, la labor investigativa y todo lo que conlleva el quehacer filosófico situado permitió al autor la construcción de *El problema del sujeto en la historicidad de nuestra América*, texto que se desprende de varios elementos que atienden la situación metodológica de la Historia de las ideas, sin olvidar las diferentes experiencias del mundo de la vida, su análisis, comprensión y reflexión profundas. Al tiempo que forman parte de una continua reflexión sobre la historia de nuestras filosofías; al respecto, Magallón Anaya comenta que “Es importante señalar y reconocer que la *Filosofía y su historia* se constituyen de filosofías en el mundo, resultado de los problemas que requieren respuestas urgentes sobre la realidad, la vida, el mundo, la naturaleza, la existencia, Dios, el sujeto, el Ser”.

Mario Magallón refiere al ambiente de desigualdad social que nos invade, lo que nos conduce a la reflexión sobre las formas múltiples de comunicación e información a través de la Internet, WhatsApp, Facebook, Tik-Tok, entre otras plataformas, que nos han rebasado por ser factores de control social: como las redes sociales, o los dispositivos electrónicos que ocupamos para éstas. Parte de las causas que motivan el incremento de la desigualdad, relacionada con el hecho de que vivimos en un sistema capitalista, desigual, injusto e inequitativo; que se ha reconfigurado de acuerdo con los tiempos que hoy se viven, por ejemplo, la muerte del sujeto, el fin de la historia y de los grandes discursos y metarrelatos; el fin de la metafísica, es decir, de la filosofía entendida en su sentido tradicional; hasta alcanzar, en el proceso histórico del siglo XXI, formas fractales, “caóticas”, de la diseminación de conocimientos y la hipotética “muerte del pensar”; en una doble presencia condicionada por los modelos de conductas sociales considerados adecuados, impuestos por la “sublime idea de la ideología”; de la

violación de los derechos humanos, alienando a las personas para aceptar que hoy son más “libres” que nunca, las que sólo existen si están conectadas en el ciberespacio, de otra forma son seres humanos anónimos; esto es muy grave y de gran complejidad, todo lo cual nos da cuenta de la segregación social, exclusión, marginación, racismo, problemas de género, desempleo, etc. Los mecanismos de discriminación son variados y no son fáciles de detectar a la vista inmediata, porque muchas veces vienen envueltos en un tipo de violencia simbólica, psicológica, ideológica y física, lo cual requiere una mayor atención.

En esta línea de ideas, la construcción de las diferentes estructuras mentales impuestas en el imaginario colectivo la realiza el servicio capitalista, en el que prevalece la privación del desarrollo de la vida libre.

Es ahí donde la filosofía, en su vertiente histórica de las ideas, echa raíces, produce crítica y resistencia, como frutos de un cultivo de ideas profundas que cuestionan el orden de la política y la sociedad en que se vive y de las sociedades y las comunidades en el sistema mundo. Así pues, la desigualdad se muestra y entiende porque existe una organización social inequitativa y no solidaria con el otro; esto mismo se diría de las demás actividades, en términos de justicia económica, política y social, donde los dueños del dinero a nivel global controlan prácticamente todo.

Dentro del capitalismo se percibe la falta de valor de los seres humanos, el trabajo ha sido utilizado durante largo tiempo de maneras anómalas. Sin embargo, son los seres humanos situados en nuestra América los que ocupan una parte fundamental dentro del proceso de acumulación originaria del capital. Ahora bien, al ver los espacios laborales con pocas o nulas posibilidades de crecimiento, al no hallar formas de desarrollo humano, surge un sentimiento de angustia y desesperanza, donde no cabe la opción para imaginar mundos posibles, más humanos e incluyentes.

No es casual que cada día sea más notorio el síntoma de inestabilidad emocional y psicológico; y de incertidumbre frente a la

falta de soluciones a los problemas que la crisis global plantea; por lo que es cosa común que las nuevas generaciones encuentren un ambiente de desánimo en la sociedad que tiende hacia el descuido de sí mismo y del otro, es decir, del mundo de la vida. De ahí que la toma de conciencia sobre este tipo de malestares sociales requiera especial atención, tomarlo en cuenta a la hora de relacionarnos con nuestros grupos, en la esfera académica, en el terreno laboral, estudiantil, de investigación hasta desembocar en el núcleo familiar, la sociedad y la comunidad. Queda claro que los problemas que de ahí se desprenden, en buena medida, nos rebasan en lo personal y en lo profesional. Sin embargo, la producción de estrategias que permitan desarrollar habilidades en los seres humanos para que puedan ser capaces de enfrentar sus conflictos de modo personal y de grupo; ante esto, Mario Magallón sugiere “un esfuerzo por salvar el sentido, valor y alcance del filosofar y la filosofía; es el arrojo por salvar la dignidad de la filosofía como labor crítica demoledora de la sumisión del ejercicio del pensar propio”; es un aliciente para seguir abonando hacia la construcción del filosofar.

Por otra parte, la consideración de la “nueva normalidad” planteada durante la pandemia de la Covid-19 implica que no sólo es tema de interés, sino que urge abordarlo para sostener una perspectiva que impida el desarrollo de distintas intervenciones de la violencia en el mundo de la vida; como aconteció con los laboratorios, las empresas, las vacunas de las naciones globales y poderosas, que siguen manejando el poder y control mundial. Ante esto, la función social del intelectual y, especialmente, de la sociedad y de los individuos, no es fácil; porque esta tarea ha sido compleja en muchos sentidos, en particular durante la pandemia causada por el virus del SARS-CoV-2 y sus variantes hasta el día de hoy.

En principio, se trata de una labor desgastante emocionalmente en la mayoría de los casos, pues no siempre se cuenta con las condiciones materiales para emprender los proyectos propuestos, la pérdida irreparable de nuestros seres queridos, e incluso la situación laboral empeoró y que en muchos de los casos se vio obstacu-

lizada por esta situación anómala. Empero, el acompañamiento adecuado permite que el equilibrio emocional no se desvanezca; y que los proyectos planeados salgan a flote y la salud mental y existencial “mejore”. Recordemos que un propósito básico enunciado en este libro es el desarrollo de estrategias para la vida, no sólo la académica o laboral, sino para cualquier situación que se presente en la cotidianidad. Esto se logra a través de la adquisición de conocimientos, habilidades y valores que regulen la convivencia social, la solidaridad, la equidad incluyente de la diversidad humana, donde todos quepan, sin exclusión de nadie.

De modo que los lectores enfrenten retos personales y sociales; además de formar la capacidad y las habilidades para resolver tantos problemas académicos, así como de la vida cotidiana. Enfáticamente, habilidades que permitan los conocimientos transversales, como la lectoescritura, el desarrollo de la sensibilidad, la inteligencia emocional, el espíritu crítico, el razonamiento analítico (como la disposición para el uso de las nuevas tecnologías), entre otros factores, todo esto forma parte de la construcción del pensamiento crítico.

En buena medida, este libro propone una filosofía práctica con utilidad para la vida, cuyas reflexiones están encaminadas a la recuperación de las vías del filosofar latinoamericano. Sin embargo, Mario Magallón alude al uso de la Historia de las ideas, vínculo idóneo para abordar asuntos de actualidad, tal como las consecuencias de la pandemia, las crisis migratorias y, en general, la crisis global; además de las relaciones interdisciplinarias que se forman en alianza con el quehacer filosófico. De igual manera, el papel del sujeto, las múltiples formas de llevar a cabo las prácticas de poder, el amplio desenvolvimiento de la violencia, el uso y abuso de la naturaleza, la degradación ambiental, el sentido de la vida, sólo por mencionar algunas consideraciones aquí señaladas.

En este sentido, *El problema del sujeto en la historicidad de nuestra América* es un detonador de crítica profunda del pensamiento occiden-

tal; factor indispensable dentro de una concepción abarcadora de distintos quehaceres constituyentes de una filosofía emancipadora que requiere ser resemantizada constantemente, que establezca pautas de la actividad del filosofar. Esto será posible al “recuperar la modernidad alternativa y radical de nuestra América que reconquiste al sujeto social y político; es el regreso a lo nuevo, lo desconocido, lo inédito, lo transitorio, lo efímero, la esperanza, el ideal; esto implica una estética política de la creatividad, de la imaginación poética”.¹

Esto es, se alude a la crítica de la modernidad europea, en la medida en que ha sido poco atendida respecto de las promesas que se plantearon en alusión a los preceptos de la filosofía occidental; su falta de compromiso y responsabilidad con la humanidad devienen en un deterioro social y un hambre de poder, estableciendo dominio, apelando a una política sin eticidad social, sin compromiso ni responsabilidad con el otro, supeditados a las demandas materiales que genera el sistema capitalista en su faceta neoliberal.

Con base en lo anterior, es notable cómo se ha relegado el interés por la integridad y valores humanos frente a los múltiples actos que el capitalismo ha solapado. La violencia del régimen capitalista que se ha impuesto en la sociedad afecta severamente. Pensar en el medio ambiente en estos días no sólo es pensar en el entorno, la biodiversidad, el paisaje, la alimentación, etc., sino que también implica pensar en su deterioro.

Así pues, insistimos en las aportaciones halladas en este discurso que coadyuven a la reflexión filosófica relacionada con el medio ambiente, desde su dimensión ética, basada en los derechos humanos; interesa destacar la forma educativa en la cual es posible fomentar una ética ambiental. Esto incentiva no sólo el quehacer académico y de investigación, sino, además, el desempeño con la intención de salvaguardar el mundo de la vida; pero, además, a la formación y enseñanza autodirigida que sea capaz de prevenir

¹ p. 156.

los modos de daño al medio ambiente y mejorar las relaciones con otras formas de vida que coexisten en este planeta.

De esta forma, es necesario tomar en cuenta las maneras de intervención entre los seres humanos, lo que proporciona elementos para la comprensión de las prácticas sociales y las distintas relaciones existentes en el mundo de la vida; por ello, es preciso rechazar la indiferencia para no permanecer en un papel de mero espectador.

Una sugerencia que hallamos en el emprendimiento del quehacer histórico de las ideas aquí propuesto es la de iniciar con el cuestionamiento profundo sobre cuál es nuestra idea de “filosofía”, para atender la relevancia que tendrá su ejercicio, en esta misma línea de ideas nos recuerda a Leopoldo Zea, quien formula esta interrogante para traer a la luz las intenciones más fundamentales de la tarea del filosofar. Sus lucubraciones giran en torno a los límites y alcances que el quehacer filosófico demanda, en una circunstancia emergente de crisis social, ecológica y del medio ambiente. En la medida que se desarrolla esta cuestión, se observa cómo opera el instrumental teórico, ontológico, fenomenológico y crítico para satisfacer el análisis teórico de los acontecimientos sociales. De esta manera, este libro nos presenta un planteamiento sobre la noción de filosofía y sus implicaciones, con la intención de ubicar las necesidades y problemáticas de nuestra América.

La insistencia por recrear una noción de filosofía consiste en que ella misma es punto de partida para la reflexión, situada y en situación, organizada con rigor filosófico que permite formular el pensamiento sistemático. Esta acción contribuye a las intervenciones existenciales que aquejan a la humanidad, pues se trata de un esfuerzo por comprender el mundo de la vida, cuestionar los diversos modos de ser del humano y, analógicamente, de la humanidad.

Las diversas filosofías en nuestra América integran formas distintas de estar en el mundo, no sólo un tipo de racionalidad. De ahí que la filosofía en América Latina y el Caribe está en constante lucha por incluir al “otro” en sus reflexiones; está abierta y con la

disposición de aprehender al sujeto social y materializarlo en un “nosotros”, que evite su cosificación; en contraste, Occidente se ha encargado de promover sus propuestas modernas. La persistencia de Magallón se ubica en la tarea de renovar la historia de la filosofía, en la que se incluyan esos otros modos de ser y estar en el mundo; es decir, la inclusión de otras filosofías en la filosofía universal (mundial).

Con todo lo anterior, la presentación de la modernidad alternativa radical se entiende como un ejercicio crítico frente a las filosofías imperantes, guiada por la renovación constante de la idea de filosofía. Para esto es de importancia ubicarse en el presente concreto, fundamental en el desarrollo de esta tesis, porque es desde el presente donde se realiza la mirada crítica al pasado y se proyecta la toma de conciencia del futuro.

En esta tesitura, también se plantea una crítica a la posmodernidad, donde retoma el quehacer discursivo para rescatar el compromiso con la sociedad; cuya práctica política requiere materializar libremente las ideas halladas en el proceso de exploración del pasado, para develar su función social. De tal modo que el discurso filosófico se muestra como acto racional crítico, se efectúa sobre problemas que afectan al ser, primordialmente al humano, ya que es quien expresa la cuestión, problematiza y se pone a sí mismo en crisis.

Sin lugar a duda, el potencial emancipador que contienen los planteamientos de alternativas culturales y filosóficas frente al neoliberalismo, para contrarrestar su fuerza, son un modo de resistencia que cuestiona las formas de operatividad de las políticas neoliberales, vertidas en esquemas mentales inscritos en el imaginario social. Por ello, criticar sus formas fraudulentas, los usos del poder, desmitificar falsas creencias o desarticular las formas de operatividad de la violencia son algunos objetos de estudio de las tareas del filosofar situado.

Frente a la modernidad, como elemento preponderante dentro de la crisis humana (en las ciencias y la razón), y sus discursos falsos

sobre la resistencia, Magallón replantea un “nuevo humanismo”, entiéndase como instrumental metódico urgente para resemantizar la función social de las y los intelectuales y, en general, de los seres situados en este mundo globalizado. Con sus aportaciones pretende un ejercicio ontofenómico con una mirada crítica a la categoría de *sujeto*, que contemple a un “nosotros”, un sujeto social, comunitario; ya que persisten prácticas monoculturales contraponiéndose a las promociones interculturales que se hacen.

Por tal motivo, la opción de una modernidad alternativa radical contribuye a identificar y denunciar las formas estratégicas de dominación que se ocultan en ideologías con aparentes promesas o falsas esperanzas para la sociedad; con ella pone en cuestión todo lo que hay, todo lo existente. Sin embargo, no basta con eso, también se plantea la dotación de sentido en cada cuestión hecha, para superar las formas discursivas fraudulentas: el simulacro. Romper con los esquemas mentales y combatir las estructuras del poder dominante para restablecer las formas de gobierno.

Reiteramos la constante de preguntar sobre problemas que no han sido resueltos, con especial énfasis en la práctica de la ética emergente para llevar a cabo la descolonización mental, y de ahí la económica, política, histórica y, en general, en todos los aspectos culturales. Se trata, pues, de una emancipación epistemológica; si se logra, será posible “plantear y analizar los problemas desde las propias realidades, con aportaciones al conocimiento mundial”.

Finalmente, destacamos la labor metodológica sólida, consistente y rigurosa que nos brinda este material; cuya mirada reflexiva, analítica y perspicaz nos invita a construir otras formas de concebir el mundo de la vida, con interpretaciones amplias y flexibles, asunto no menos importante dentro de los ejercicios investigativos. En el trabajo de Mario Magallón Anaya sobresale la recuperación sistemática y crítica de la tradición cultural; ofrece una lectura renovadora de la historia de las ideas y presenta el desarrollo de la disciplina, ante todo, enfatizamos la presentación de un modelo del filosofar que nos ofrece su lectura como modelo

de investigación. De tal manera que consideramos este trabajo como un incentivo más para prolongar el estudio de nuestras filosofías, reveladoras todas éstas de nuestras raíces identitarias, punto de partida para el desarrollo de nuevas tareas del filosofar nuestro-americano.

ANA CLAUDIA OROZCO RESÉNDIZ
Ciudad de México, febrero de 2022

INTROITO

Las ideas principales del libro sostienen las argumentaciones discursivas, desde nuevas narrativas teóricas, epistemológicas y ontológicas, en la empiricidad histórica del acontecimiento; lo que abre un nuevo espacio hermenéutico analógico de comprensión, de interpretación, de explicación de la realidad histórica y social, de la situación actual del sujeto, del ser humano en nuestra América y en el mundo.

Cabe advertir que esta investigación inició mucho antes del escenario fenoménico de la pandemia de la Covid-19, que afectó a nivel mundial (incluido México), es decir, el porcentaje de contagios y defunciones fue muy alto en la población mundial. Ante esto, se encuentra que el sujeto social, el ser humano, fue reducido a medio y no a fin en la defensa de la vida y de la humanidad toda; más aún, las consecuencias económicas generadas por aquella rompen con la *antigua concepción de la acumulación originaria del capital, porque ésta ha sido rebasada por la acumulación desmesurada y voraz de la riqueza de unos cuantos en el mundo.*

Desde esta perspectiva, en un mundo de crisis que amenazaba con la hecatombe, el ser humano, la humanidad toda, fue reducida a mercancía, a objeto, a cosa; a producto consumible y desechable; desde la mirada de los intereses económicos de los laboratorios y

los empresarios productores y dueños de las vacunas, las naciones pobres quedaron fuera de los intereses económicos globales.

A partir del evento pandémico mundial que se vivió, el orden del sistema neoliberal internacional experimentó una serie de cambios en el panorama geopolítico; es un nuevo escenario económico, social, político, psicológico, emocional, de relación y comunicación cultural, lo que reconfigura nuevas formas de la organización del capital. Con el “neocapitalismo” se da un alejamiento de la vieja concepción capitalista, porque la acumulación originaria del capital, del dinero y las mercancías se han transformado; la circulación es especulativa no sólo de las monedas, sino los medios tecnológicos y las redes sociales con las que se trabaja, en las que la inteligencia artificial (IA) tiene una incidencia muy importante en los procesos de neocolonización ideológica, cultural y política, a través de los cuales la economía global y los líderes económicos empresariales mundiales desarrollan y dominan, incluso de sus países de origen; lo que requiere repensar el papel que tienen las llamadas redes sociales, el mercado libre y otras formas de mercantilización; que son manejadas por las aplicaciones o la IA, las que se proponen nuevas formas de relación social, cuya “verdad” es la virtualidad de lo efímero; lo que ha provocado una crisis permanente de la realidad concreta, de las sociedades y de los sujetos: individuales y sociales; es esto precisamente lo que nos interesa rescatar y de lo que hacemos; son una serie de recomendaciones y sugerencias para que los seres humanos tengan un horizonte de sentido del modo de ser y estar en el mundo; donde la máxima griega: “Conócete a ti mismo” y “El cuidado de sí mismo” cobran valor y sentido ante la muerte del sujeto, de la historia y de la metafísica.

Cabe señalar que, de ninguna manera, los empresarios decidieron investigar sobre la pandemia buscando el *bien ético común*: menos aún la protección de la vida o el bien social éticamente comprometido y responsable con el ser humano: con el sujeto, con la persona humana en el mundo de la vida; sino que en éste la humanidad toda fue puesta al margen; se optó, como era “na-

tural”, por lo que les redituaba ganancias, las cuales, huelga decirlo, fueron inmensas; insistimos, no fue por la defensa de la vida humana.

Esto se observó en las competencias por captar el mercado y buscar el desprestigio de unas empresas neoliberales contra otras; pero especialmente contra las productoras de China, de Rusia y, muy posteriormente, de Cuba, la que no ha sido reconocida, hasta ahora por la OMS, que en el imaginario ideológico son de raíz socialista; es decir, la base fundamental de los argumentos está radicada en los intereses económicos, en la ganancia; después de señalar, y así lo manejaron: sólo los países que estuvieran en capacidad económica para adquirir las vacunas las disfrutarían y utilizarlas en su población; empero, la mayoría de los países pobres, o en desarrollo, tuvieron grandes dificultades económicas para conseguirlas; inclusive, algunos de los que no pudieron adquirirlas, hasta hoy, su población no tiene todas las vacunas; algunas personas de hecho no tienen ninguna; otros no tuvieron ni siquiera eso, la mayoría de la población no está vacunada; mientras que los países ricos captaron la producción y decidieron aplicarla a su población. Algunos de sus excedentes los donaron “caritativamente” a algunas naciones pobres.

EL PROBLEMA DEL SUJETO EN NUESTRA AMÉRICA Y EN EL MUNDO ACTUAL

Después de este introito, diríase que el problema del sujeto de nuestra América y del mundo se aborda desde distintos supuestos, para ello sólo hemos seleccionado tres:

1. Como *sujeto individual e independiente*, concebido como una “mónada”, que, hipotéticamente, nada tiene qué ver con la realidad, sólo pensable como un *ente-ser* autocrático, que se

- gobierna a sí mismo, como entidad aislada, independiente y única, sin relación con los demás.
2. Como *sujeto individual del liberalismo* representado por los ciudadanos individuales que defienden sus intereses de propiedad, surgido por una supuesta *relación contractual* entre los miembros de la sociedad y de acuerdo con los intereses políticos en los que se organizan y participan los miembros de la llamada sociedad civil.
 3. Como *sujeto social comunitario* que incluye a la diversidad humana sin exclusión de la sociedad, que persigue intereses y derechos sociales y humanos para todos, es decir, el *bien común comunitario y convivencial*; aunque habremos de advertir, que puede haber diferencias entre sus miembros, pero, en general tienen horizontes afines sobre intereses sociales, políticos, económicos y culturales, ejercidos y dirimidos desde la ética social de compromiso y responsabilidad, así como las formas de enfrentar las demandas de la sociedad y de la comunidad. Esto es, un sujeto social multidiverso, cuyas decisiones son tomadas de manera colectiva, a través de la confluencia de voluntades libres y con intereses comunes.

Esta forma de organización requiere revisar la definición liberal de sociedad civil, que hasta ahora se ha utilizado, para plantear una forma incluyente de todos en la lucha política y derechos, sin exclusión de nadie ni de nada (la naturaleza).

La cuestión del individuo, del sujeto, del ser humano en las diversas formas de representación teórica y práctica, o cómo se la quiera entender: ontológica, epistemológica, política, social y ética, se encuentra que en el mundo actual ha sido suprimida, o no es precisamente un problema central en los estudios sociales, políticos, filosóficos y culturales, ni en otras ciencias humanas y sociales, porque se considera al *sujeto*, al *ciudadano sólo como parte de los procesos sociales*; el sujeto no es sino la reiteración y la aceptación, sin análisis crítico, de lo señalado en las ciencias sociales y en la filosofía

occidental, las que han declarado su muerte, el fin de la historia, de la filosofía, de la ontología, de la metafísica y de las grandes construcciones discursivas; lo que refiere, también, el fin del *ente-ser*, del sujeto real histórico: individual y social, del humanismo, de las utopías, de los grandes relatos discursivos, de las humanidades, lo que lleva inevitablemente al escepticismo absoluto y el nihilismo; al tedio, a la oquedad y al vacío existencial.

Ante esto, en contra de las posiciones posmodernas y poscoloniales, y miradas desde la modernidad alternativa radical, se diría que el ser humano, el sujeto, mantiene su vigencia como gestor de los hechos históricos, sociales y humanos, porque

Los hechos revelan que hay en el ente humano una especie de nueva dimensión de la relatividad: el ser humano es el más relativo de todos. Su individualidad es cambiante, en cuanto a grado y la cualidad, y no son uniformes en todos los sujetos. *Individualidad es limitación*, pero los límites del hombre no es fácil encontrarlos [...], tienen una razón profunda [...] porque no quedaron establecidos de una vez por todas, e igual para todos; porque el hombre es capaz de variar los modos de integrarse en lo que está más allá del límite aparente de su ser; porque, en fin, él es capaz de relacionarse consigo mismo y de variar incluso esa relación supremamente distinta. Sería poco atinado seguir aplicando indistintamente a la constitución de ente humano un concepto como el de esencia, que fue ser pensado para las entidades no humanas; o emplear sin modificaciones sustantivas los conceptos correlativos de potencia y acto, los cuales tienen en la existencia humana una configuración dialéctica.²

América Latina y el Caribe o, más bien, nuestra América fue considerada en cierto momento histórico en el “Extremo Occidente”, esa forma marginal y excluyente de los pueblos y naciones norteamericanas que fueron conquistados, sometidos y esclavizados

² Eduardo Nicol, *La idea del hombre* (México: FCE, 1977), 15-16.

por los conquistadores e invasores de grandes territorios, no sólo de nuestra región, sino en el mundo entero por parte de Europa. Por ello es imprescindible hacer una introspección a la sociedad, a la razón y al sujeto de nuestra América y del mundo. Lo que demanda realizar el juicio del sujeto, pero no al sujeto en general, abstracto, conceptual y vacío, sino al sujeto individual, social, colectivo, históricamente situado, agrupado o corporativizado, que hipotéticamente busca el bien común de la sociedad y de la comunidad, desde principios de la eticidad social como formas regulativas de las relaciones sociales de participación y convivencia con compromiso y responsabilidad ética:

La reflexión sobre la cuestión del sujeto humano es un proyecto de vida, y a la vez un proyecto intelectual, social y político como su razón de ser. Por esto mismo estamos obligados a reflexionar sobre las formas de la doble imposición del liberalismo político, que consiste en el individualismo egoísta del capitalismo y en las estructuras del poder moderno. El problema, es, pues, ético, político, social y filosófico. Se deben promover nuevas formas de subjetividad que se opongan y enfrenten contra el individualismo capitalista que se nos ha impuesto por muchos siglos.³

La reflexión sobre el sujeto nuestroamericano exige replantear los supuestos hipotéticos teóricos, ontológicos y epistemológicos fundados en la historicidad del sujeto social concreto, situado; de los movimientos y grupos sociales, las comunidades, los pueblos originarios y los movimientos de lucha de género; lo que requiere pensar el problema desde el muy diverso carácter identitario, entitativo de los sujetos, los individuos y las organizaciones sociales y políticas, como de la participación y estrategias de las luchas sociales,

³ Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas* (México: CCyDEL-UNAM, 2006), 135.

políticas individuales y colectivas, todos constituidos como sujetos sociohistóricos dentro de la unidad de lucha de intereses diversos y conflictivos, con contradicciones, oposiciones y resistencias, con un *horizonte común* de interés, como las prácticas de lucha por la libertad, la justicia, la equidad y la solidaridad incluyente de la diversidad humana.

Éste es un análisis a contracorriente de las concepciones teóricas sociológicas, políticas, económicas y filosóficas, sobre todo de raíz europea y estadounidense, que cuestionan la existencia de nuevos movimientos sociales y, a la vez, del sujeto social de nuestra América y del mundo. Porque parten del supuesto, de que el *sujeto individual y social pasó a formar parte de los procesos sociales* y en ellos se desvanecen y ahogan, para ser colocados en situación de desigualdad, inequidad, injusticia y exclusión; al ser el medio y no el fin del proceso del cambio y de transformación social con alternativas y horizontes nuevos, comunes e incluyentes de todas.

Es decir, si existiera la historia en esta concepción posmoderna y neoliberal, sería una historia sin sujeto, esta afirmación se encuentra en autores europeos, estadounidenses e incluso de nuestra América:

Las tres últimas décadas del siglo XX fueron de disolución de los principios y valores de la modernidad europea, para colocarse en la “ética indolora” y en la pérdida del rumbo histórico para ir al más allá, a la poshistoria. Grandes acontecimientos se suceden en ellas, el tránsito hacia la democracia en todo el mundo es uno de ellos; la mundialización económica amenaza permanentemente con la conflagración dirigida y tutorada por Estados Unidos [...]. Por lo tanto es importante plantear otras alternativas culturales y filosóficas que enfrenten y superen las unidimensionalidades del “pensamiento único” del capitalismo neoliberal, para replantear alternativas no fundamentalistas ni reduccionistas, sino formas reflexivas de cultura que respeten la diversidad cultural y que se asuman racionalmente

conscientes, los valores perseguidos por la pluralidad incluyente de la diversidad.⁴

Más aún, las luchas del sujeto social en la realidad política han sido declaradas por algunos teóricos sociales como “revueltas”, levantamientos y rebeliones anómicos, sin disciplina y sin la fuerza suficiente para alterar el nuevo “orden social establecido” por el neoliberalismo, la globalización económica y “la nueva sociedad mundial”. El nuevo *sistema mundial*, de la sociedad mundial organizada, es, más bien, desgobierno, desorganización social, todo lo cual, hipotéticamente, es contrario al Estado, para reivindicar los intereses de las grandes empresas globales.

Ésta es la expresión más fuerte de violencia y exclusión de los seres humanos, que se sintetiza en formas totalitarias. Hay muestras de esto en la historia del siglo XX, en todos los espacios del orbe, como las guerras locales, regionales y las dos guerras mundiales. Muerte, desolación, destrucción de la vida humana y de la naturaleza. Ante el *futurismo de la civilización radicado en el maquinismo y la tecnología redentores de la vida*, donde se cruzan y permean los intereses del capital y el dinero sin horizonte ético-social, y prevalece más bien, la ganancia y el mercado, ya que

Pocas situaciones humanas han sido trivializadas más insistentemente en la aldea global que la desigualdad y la miseria económica, los relatos de genocidios y los informativos de guerras denominadas sucias o tituladas limpias, o los paisajes de destrucción ecológica y de devastación natural. La representación mediática de la violencia real es neutralizada por la violencia ficticia, a lo largo del siempre reiteradas secuencias idénticas de crímenes, violaciones, catástrofes o guerras. A menudo, esta violencia, explícitamente erotizada por los medios de

⁴ Mario Magallón Anaya, *Miradas filosóficas latinoamericanas. Antropoética política de la educación y de la universidad en la crisis global* (Toluca: Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, 2012), 44.

comunicación o los *video-games*, cumplen la función de un verdadero ritual primitivo de identificación colectiva e integración étnica, de definición de territorialidades urbanas y nacionales y de catarsis colectivas a escala global. La finalidad de esta banalización electrónica consiste en eliminar la violencia del campo de nuestra experiencia, sin tener que removerla de nuestra propia realidad. Más allá de estrategias mediáticas de intoxicación y entorpecimiento de nuestra comprensión de lo real, esta violencia señala, en sus expresiones estéticas y psicológicas, lo mismo que en sus formas económicas, tecnológicas o militares un límite radical de nuestra civilización.⁵

Por otro lado, lo que se entendía, hasta hace poco, como sujeto social, en el que se incluyen como parte inherente de éste, los diversos movimientos sociales, se les ha reducido a simples manifestaciones incidentales, sin dirección ni sentido racional bien determinado por los dueños del poder mundial. Lo anterior nos coloca ante la disyuntiva de dar por válidos los supuestos que cancelan al sujeto social, sostenidos por los teóricos sociales de origen estadounidense y europeo, entre los que se deben incluir, también, algunos de nuestra América.

Éstas son expresiones teóricas ideologizadas de grupos que buscan alguna ventaja o beneficio, pero que de ningún modo les interesa rescatar al sujeto, a la persona humana, al sujeto social de la avalancha de los procesos sociales. Todas concebidas como formas de oposición y confrontación inmediateistas y subjetivas, sin arraigo en las comunidades humanas y colectivas. Se trata, más bien, de luchar por la reivindicación social, económica, política y democrática de nuestra América, desde el sujeto: individual, social-colectivo. En esta perspectiva universalista, totalitaria y domesticadora del mundo de la vida:

⁵ Eduardo Subirats, *La filosofía y tiempo final*. Compilación de Luis-Martín Estudillo (Madrid: FINEO Editorial, 2010), 72-73.

Se da por supuesto que la razón es un excelente indicador de la dosis de la socialización que son capaces de acumular los solicitantes de reconocimiento social, los que esperan del animal social (el Leviatán) un permiso, una autorización para participar en el festín al que éste invita a las naturalezas obsecuentes. En la lógica que anima el Leviatán, en virtud del cual el valor de todo particular reside exclusivamente en su convencimiento de la necesidad de subsumirse en lo universal, la razón se impone como instrumento de la socialización lograda. Se trata de un argumento a favor de la negación, de la disolución de la individualidad en la totalidad. Su utilización calculada y determinada sirve como perpetua antinomia entre el individuo y la sociedad.⁶

Desde finales de los años setenta, pero especialmente en la llamada “década perdida” de los ochenta del siglo XX, se dio en la región un gran avance en la investigación social y política, pero, más aún, en el abandono de los principios de lucha y reivindicación social de todos, para apegarse a los nuevos formatos políticos, sociales y económicos universalistas, autoritarios y totalitarios de una globalización neoliberal que radicaliza las formas excluyentes de racismo, de explotación y mercantilización de la vida humana, que ha roto todas las reglas para imponer las propias:

Lo que se observa es una realidad compleja que enfrenta diariamente los efectos de la globalización, la cual —como proceso multidimensional— abarca todos los aspectos de la vida, desde lo cultural y social, hasta lo económico y político, dicha complejidad pone de manifiesto la dificultad para limitar las soluciones al reconocimiento respetuoso de la diferencia. Contrario a lo que se promueve, se manifiestan posturas intolerantes que generan separatismo, paternalismo y autoritarismos. Por su parte, la redistribución muestra su incapacidad para resolver el conflicto de la desigualdad para acceder a los mismos

⁶ Michel Onfray, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini Rodríguez (Barcelona: Anagrama, 2011), 74.

recursos y oportunidades por parte de la población. De este modo, la articulación de ambas dimensiones es una vía necesaria para enfrentar las injusticias, pero el problema de la justicia no se puede limitar al enfoque bidireccional ante la multiculturalidad que se hace cada vez más perceptible y compleja en el mundo globalizado.⁷

Empero, en su momento, fue un intento de repensar con profundidad la historicidad del sujeto social de la región, de los autores y actores centrales, lo cual implicó un desplazamiento de los precedentes ejes de interpretación de la constitución o conformación de las sociedades nuestroamericanas, como de sus fuerzas sociales generando teorías políticas, sociales, comunitarias y convivenciales, conformadas como consecuencia dentro del mismo conflicto en la búsqueda de nuevas salidas. Lo que implica la reconsideración y reconfiguración de nuevas estrategias de lucha y reconocimiento de la diversidad humana, social, política, económica, de género, de grupos, de comunidades humanas y de pueblos originarios en la región nuestroamericana.

Esta forma de abordar los problemas sociales y políticos lleva implícito cuestionar el papel de los sujetos: individuales y sociales, como de sus respectivas posibilidades y roles de acción social. Es el enjuiciamiento al sujeto social que de ninguna manera busca anular sus potencialidades, lo cual se descubre en las relaciones con la sociedad civil, con las organizaciones y las comunidades. Sin embargo, ello debe ser visto como la emergencia de los nuevos sujetos que participan activamente, a través de formas inéditas de movilización y de su capacidad de organización y de lucha, cuyos tiempos ya no están radicados en vínculos cordiales de convivencia, respeto y reconocimiento, sino de formas rápidas, apresuradas y destiempos. Ante ello, es relevante reconocer las nuevas maneras de organizar y distribuir el tiempo. Porque en la actualidad:

⁷ Lucía de Luna Ramírez, *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir. Entre aymaras y tojolabales, suman qama qamaña y jlekilaltik* (México: CIALC-UNAM, 2021), 87-88.

El tiempo ya no se cuenta desde los vínculos afectivos trascendentes, sino desde el capital económico, por eso muchas veces se dice *que hay personas que pierden el tiempo* a través del ocio, el juego, diferentes formas de convivencia y tiempos para pensar. El empleo del tiempo ha sido una preocupación constante en la historia del hombre, darle rostro humano a las cosas que nos rodean es una necesidad humana [...]. El concepto de tiempo ha venido variando en el siglo XX y principios del XXI a grandes pasos [...]. Las crisis de nuestros relojes biológicos vienen cuando la sincronización interna en un mundo dominado por la vida de prisa y sin reflexión se convierte en una desarmonía de sincronización asocial que enferma, enajena, lastima la vida y el tiempo-espacio de las personas. El tiempo experiencial o psíquico va con nosotros, a través de la conciencia del mismo. No sólo tenemos la referencia de la duración de las cosas, sino de uno mismo y de nuestras propias vivencias, alegrías, tristezas y tiempos de quiebre o de conflicto. Los afectos y las emociones nos hacen sentir e interpretar el tiempo de formas diversas, como si se alargara o nos perteneciera, incluso podemos sentir que es muy limitado, porque queremos estar más tiempo con las personas que amamos.⁸

En esta reflexión es necesario analizar, criticar e, incluso, negar ciertas discursividades o acentos ideológicos reduccionistas, teleológicos intencionales y fenomenológicos nocivos. Se busca reconocer las fuerzas sociales originadas y constituidas en las coyunturas temporales e ideológicas como espacios de formación de una “nueva subjetividad contingente” de actores o sujetos. Allí donde se dé prioridad a la búsqueda, a la implantación y consolidación de ciertas normas y procedimientos que sirven para institucionalizar la acción política a partir de la preocupación centrada en el problema de la gobernabilidad en la realidad de tiempos reales no

⁸ Armando Francisco Nava, “Paradojas del tiempo en la modernidad”, en Mario Magallón Anaya e Isaías Palacios Contreras (coords.), *La modernidad alternativa radical y sus paradojas* (México: CIALC-UNAM, 2021), 264-266.

virtualizados, ni virilizados, sino a ras de piso, de forma horizontal con problemas comunes a enfrentar, de razones y motivos de lucha con respeto y dignidad.

Por lo mismo, las variaciones políticas son justificadas por esta tendencia, a partir de un esquema que actualiza, parcial y selectivamente el análisis de la democracia, de las formas de luchas y los nuevos movimientos sociales en la región de nuestra América. Esto permite observar la profundidad de cómo ha variado el discurso sobre el desarrollo social, en el lapso de la teoría de la dependencia a la de las transiciones políticas y a la supuesta democracia plena, radical y los valores de libertad, justicia, equidad y solidaridad incluyente de todas.

En el proceso de la transición a la democracia en el siglo XX en la región, se ha producido una desconexión entre los procesos sociales anteriores, todavía actuantes en la coyuntura, y los que de modo presumible constituyen dicha transición, en una realidad donde la democracia ha sido puesta en cuestión, no obstante, sus cualidades y ventajas por encima de otras formas de gobierno. Por esta razón no pueden analizarse separadas de las fuerzas de las prácticas políticas y culturales que están y configuran el *ethos y la subjetividad política*, en la dominación político-democrática como tal.

La teorización sobre las relaciones de dominación y las contradicciones internas y externas, como las diversas formas de regímenes políticos y sus procesos, han *sustantivado* contextos de crisis en modelos de industrialización asentados en las perspectivas de autonomías nacional-populares, desarrollistas, reformistas, socialistas, anarquistas, neoliberales, neocapitalistas, que a través del tiempo apuntaron hacia ejes definitorios causales en lo estructural, en lo político y lo social.

La tradición teórica, epistemológica y ontológica nuestroamericana ha sido puesta en cuestión para entender las tendencias recientes de la acelerada discontinuidad en los procesos histórico-sociales y económicos. Sin embargo, es evidente un cierto desinterés de los filósofos y los teóricos sociales por aproximarse y captar

las tendencias procesuales totalizadoras de las fuerzas sociales en el contorno de las crisis. El proceso interesa como un referente de contexto y no como variable global de explicación de las interrelaciones relevantes para la comprensión de los fenómenos sociales.

El proceso global se convierte en subalterno de la indagación y la aproximación empírica y su carácter restrictivo. Cabe advertir que lo que aquí nos interesa es estudiar lo acotado como sujeto social, sobre lo que es posible inventariar los hechos y los movimientos sociales. Asimismo, es necesario señalar que las tendencias de los procesos de institucionalización política por los que atraviesan en la actualidad las sociedades nuestroamericanas no descansan en las fuerzas sociales, sino en las nuevas élites burocráticas y políticas con la incapacidad para reconocer nuevos horizontes políticos que no sean los del neoliberalismo y de la globalización, desde el hipotético supuesto del proceso “pendular” de los regímenes autoritarios a las transiciones democráticas, y de éstas a la democracia plena y las implicaciones sociales, políticas, económicas y filosóficas.

En esta perspectiva de análisis y de interpretación de los comportamientos de las sociedades nuestroamericanas y su criterio de estructuración, como de la construcción de la historicidad y las contingencias, se requiere de un estudio de los procesos sociales y la resemantización conceptual, ontológica y epistemológica. Bajo esta tendencia se reproducen los procesos y los márgenes de acción-decisión de los sujetos, los que se encuentran en la capacidad o probabilidad de recusar y reorientar procesual e históricamente el “peso de las estructuras” sistémicas sociales, políticas y económicas; sin embargo, éstas no se sobreponen negando y eliminando el proceso de determinación que la acción humana produce, empero, ambos procesos conforman una sola historia de integración en el cambio, en la crisis y en la reproducción estructural o sistémica y asistémica.

Desde este punto de vista de la unidad histórico-social, en la *pluralidad de los sujetos*, no puede, a su vez, ser explicada por la multiplicidad de determinaciones del sujeto social sometido a un motor

exclusivo o único de dominación autoritaria, práctica y conceptualmente. El intento por comprender la sociedad actual como totalidad que emerge como algo no deseado, descalificado por una supuesta presunción de la forma como se ha ido conformando, lo que bien puede conducir a totalitarismos, dictaduras, tiranías, exclusiones en contra de la heterogeneidad y pluralidad de lo real, lo que conlleva a la incertidumbre en cuanto al futuro de los sujetos sociales y de los seres humanos.

Hoy, en nuestra América, es necesario redefinir lo político y, por lo mismo, no tiene sentido entender a los sujetos, a los movimientos sociales, desde el hipotético marxista del conflicto de la lucha de clases, así llanamente, ni en las expresiones de los partidos como fórmulas ampliadas de intereses materiales de clases, sino como la reducción de los intereses sociales de los sujetos organizados, en conflicto y en lucha. Es decir, la nueva lucha de clases se ha reconfigurado en una relación plural y diversa que complejiza las formas de entenderla.

El conflicto en la actualidad está asimilado a lo político o, más bien, siempre ha formado parte de éste; empero, es necesario advertir que este cambio no deberá permitir conclusiones apresuradas. Lo político se mueve en escenarios donde resulta muy difícil prescribir rutas o líneas de compresión. Más bien es necesario describir las tendencias empíricas que permitan construir diagnósticos con suficiente validez y alcance.

En las décadas finales del siglo XX y las recientes del XXI, las teorías de la sociedad posindustrial, del fin de las ideologías, de la historia y de la sociedad del fin del trabajo, hoy continúan algunos de estos acentos que relativizan o niegan el uso o la pertinencia del hipotético marxista de las clases sociales. Incluso, se ha llegado a la sustitución, a la combinación o a la clara inclusión de otros elementos teóricos, con el fin de explicar aproximaciones acerca del cambio, el conflicto y las crisis sociopolíticas contemporáneas. Pero el marxismo de la actualidad se ha reconfigurado en todos los sentidos: formas de lucha, lenguajes, construcciones conceptuales,

epistemológicas y prácticas políticas y sociales. Es decir, la nueva lucha de clases

Significa también que es “abstracta”, y la apuesta del marxismo es que hay un antagonismo (la “lucha de clases”) que sobredetermina a todos los demás y que es el “universal concreto” del campo entero. El término “sobredeterminación” se utiliza aquí en su exacto sentido althusseriano: no significa que la lucha de clases sea el referente definitivo y el horizonte de significado de todas las otras luchas; significa que la lucha de clases es el principio estructurador que nos permite explicar las plurales e “inconsistentes” maneras en que otros antagonismos se pueden articular en “cadenas de equivalencias”. Por ejemplo, la lucha feminista se puede articular en una cadena con la lucha progresista por la emancipación, o puede funcionar (y de hecho funciona) como una herramienta ideológica de las clases medias altas para afirmar su superioridad sobre las clases bajas “patriarcales e intolerantes” [...]. (Lo mismo se puede decir del racismo: es la dinámica de la propia lucha de clases lo que explica por qué el racismo directo es tan potente entre los trabajadores blancos de las clases bajas.) La lucha de clases es aquí la “universalidad concreta” en el sentido estricto hegeliano: al relacionarse con otredad (otros antagonismos), se relaciona consigo misma, es decir, (sobre)determina la manera en que se relaciona con otras luchas.⁹

La actual innovación, en relación con la no disimulada forma de descubrir, rechazar o, en definitiva, oponerse al análisis de clase, la constituye la explosión discursiva en torno de los denominados “nuevos movimientos sociales”, que algunos de los teóricos sociales no reconocen. Empero, es necesario redefinir el concepto de clase con nuevas perspectivas dialécticas de análisis. Donde se replantea, de manera infundada (teórica y epistemológicamente) la correspondencia en-

⁹ Slavoj Žižek, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Trad. de Damián Alou (Barcelona: Anagrama, 2016), 71-72.

tre movimientos sociales, las clases y el carácter antagónico entre ambos; entre la acción policlasista o no clasista de aquéllos, a partir de demandas o reivindicaciones que tienen referentes de una clara raigambre dicotómica, donde la lucha de clases en el mundo de hoy es multifactorial.

La discusión sobre la formación de clases en la región pasa por otros estadios de relación que amplían las dimensiones de la lucha donde se forman y constituyen los actores sociales en general,¹⁰ identificándose nuevas formas de reproducción en que se localizan los mecanismos centrales para la captación de la estabilidad, el cambio y el conflicto.

En la región nuestroamericana se han introducido nuevos símbolos, ideologías y presupuestos de la tradición liberal-democrática, así como de la socialdemocracia, del neomarxismo, neoanarquismo que ya antes se habían discutido desde la argumentación marxista y la pertinencia de su aplicación en otros contextos y coyunturas de realidades diferentes. También aparecen posiciones conservadoras neoliberales, neoconservadoras y reaccionarias del sistema capitalista y neocapitalista.

Sin embargo, la crítica a la posición marxista realizada por estudiosos e intelectuales de nuestra América es muy fuerte y su argumento apunta hacia el concepto de la heterogeneidad social:

El carácter plural y multifacético que presentan las luchas sociales contemporáneas ha terminado por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político, poblado de sujetos “universales” y constituido en torno a una historia concebida en singular: esto es, el supuesto de la “sociedad” como una estructura inteligible, que puede ser abarcada y dominada intelectualmente a partir de ciertas posi-

¹⁰ Adam Przeworski, “El proletariado dentro de una clase. Proceso de formación de las clases”, en *Capitalismo y socialdemocracia*. Trad. de Consuelo Vázquez de Parga (Madrid: Alianza, 1988).

ciones de clase y reconstituida como orden racional y transparente a partir de un acto fundacional de carácter político.¹¹

Estas reflexiones se ubican en una posición “posmarxista” radicalizada, donde la superación del paradigma articulador de las clases sociales se asienta en el reconocimiento de una forma de causalidad distinta al “monismo integrador” del marxismo dominante del pasado y abre el espacio para interpretar las sociedades y los sujetos, ya no desde una ortodoxia dada o preconcebida, sino desde los procesos, lo cual permite abrir las posibilidades para reconstruir el análisis y la crítica de las nuevas realidades sociales de nuestra América y del mundo de la vida.

A partir de este enfoque teórico, si se quiere avanzar en la determinación de los antagonismos sociales, es imprescindible estudiar la pluralidad de posiciones diversas y, en algunos casos, contradictorias; es necesario abandonar la idea de un agente social unificado y homogéneo, como el de la clase obrera del discurso marxista clásico. La proposición de la clase obrera del viejo marxismo es infundada e incapaz de funcionar en la realidad presente, por lo mismo, carece de relevancia teórica, ontológica, epistémica y política. El criterio de la dominación de clase como el eje articulador de lo social ha sido muy cuestionado en la actualidad nuestroamericana.

De esta forma, se diría que las nuevas orientaciones simbólicas que se expresan en la realidad política nuestroamericana se hacen presentes a través de las acciones de nuevos sujetos. Son acciones orientadas hacia el refuerzo de la identidad nacional y a la transformación de las relaciones sociales de la vida cotidiana. Entendiendo esto como el conjunto de relaciones individuales, afectivas, de la sexualidad y de la reproducción de la vida del trabajo, de

¹¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista* (México: Siglo XXI, 1987), 2.

las formas de entender la convivencia humana en las relaciones familiares y sociales; en lo que están implícitos los diversos roles de las mujeres han tenido que jugar en éstas, dentro de una situación de desigualdad y desventaja ante el varón, las mismas mujeres y la sociedad.

Lo que ahora está en cuestión son las formas de hacer política y socialidad; la de relacionar lo político con lo social y lo público con lo privado, allí donde *las prácticas sociales cotidianas incluyen, junto y directamente, la interacción con lo ideológico y lo político institucional. Donde el sujeto social es el protagonista de su hacer y quehacer.*

Cuando se estudian los movimientos sociales de las mujeres, destacan dos orientaciones no necesariamente excluyentes: una netamente feminista, que se desarrolla en oposición a las todavía dominantes formas de opresión autoritaria de origen patriarcal, que se expresan en los diversos planos de las relaciones sociales; la otra plantea como demanda una mayor participación política con formas y estructuras de nuevas prácticas de lucha. Esta última orientación surge a lo largo de la historia contemporánea de las luchas de las mujeres, por adquirir la ciudadanía y el reconocimiento de los mismos derechos y obligaciones en equidad e igualdad libertaria entre los varones y las mujeres.

La democracia en nuestra América, a pesar de lo que se dice con cierta frecuencia de manera negativa, se empieza a convertir en una demanda y en un valor político de gran validez, prácticamente en toda la región. Los principios éticos de la democracia, dentro de los que destacan los de justicia, igualdad, equidad, libertad, solidaridad, tolerancia, reconocimiento, entre otros, constituyen el fundamento de los movimientos políticos y sociales. Sin embargo, estos principios de la democracia liberal requieren una interpretación más acorde con las realidades sociohistóricas de nuestros países, ir más allá de la democracia liberal excluyente, luchar por una democracia radical horizontal que incluya la participación de las mayorías y de las minorías

en igualdad de derechos y de oportunidades para todos, pero cargando hacia los más desprotegidos, a los que tienen sed de justicia, equidad y solidaridad.

En general, es posible pensar hoy que el conjunto de demandas institucionales con fuerte contenido ético democrático se corresponden con un umbral incluso mínimo de ciudadanía, la que todavía se encuentra avasallada y ninguneada. La construcción ciudadana no ha sido el resultado de la evolución histórica lineal, sino que ha experimentado involuciones y recuperaciones modificadoras de contenidos simbólicos antes ocultos y que ahora afloran en la historicidad ciudadana, en la que resulta de fundamental importancia recuperar los más significativos que permean los contenidos de la acción social.

Finalmente, los movimientos sociales en la actualidad nuestroamericana generan reclamos innovadores de modificación e institucionalización de la representación social, como en la participación política. Empero, el asunto es demasiado complejo, y por lo mismo requiere ser estudiado con detenimiento.

Parece ser que los movimientos sociales con orientaciones más expresivas y simbólicas, como las étnico-culturales, las comunitarias urbanas, de género, éticas y de derechos humanos, tendrían un mayor potencial para expresar sus demandas y para modificar las instituciones y *preaver* sus repercusiones en la organización social. Por ello se debe perseverar en la lucha política de mediano y largo plazo en contra del injusto y desigual orden socialmente establecido, para que los cambios no sean sólo reformas, sino cambios estructurales y estatales de raíz.

El repensar la cuestión del sujeto y sus límites arroja las siguientes inferencias: los movimientos y fuerzas sociales en nuestra América deben ser comprendidos no sólo desde el ángulo de la institucionalización de los objetivos, de las formas de acción y organización social, sino que, además, su caracterización ha de incorporar la confianza en la capacidad de constituirse como fuerzas antisistémicas que operan disruptivamente en espacios

globales o sectoriales del sistema, para arribar a niveles de negociación que no posponen ni eliminan la diferencia real entre intereses y grupos, sectores o fracciones de clase, bajo un periodo o etapa histórica específica. De ningún modo ello conduce a subjetividades heterogéneas ni a la uniformidad sin centralidad o síntesis estructurales.

La organización global de los sujetos enfrenta problemas relacionados con la identidad cultural, así como con el carácter espontáneo, fragmentario y coyuntural, además de las preocupaciones ligadas a la cotidianidad y a la obtención y expansión de derechos sistémicos. De esta manera, cabe decir que los sujetos construyen sus perfiles de identidad o conflicto, aun cuando no sobrepasan las reglas de reproducción del orden social.

El sujeto social puesto a prueba en nuestra América refleja que se ha redefinido y revitalizado su papel. Hubo quienes declararon su fencimiento y potenciaron el individualismo liberal y la constitución de una supuesta sociedad civil, que al analizarla entra en conflicto entre los individuos y entre sus miembros sociales. Esta forma de abordar el análisis del sujeto dificultó reconocer la subjetividad política y social existente, ponderándose aspectos restrictivos no siempre fundamentales.

Nuestra reflexión sobre la cuestión del sujeto llevó a descubrir un conjunto de limitaciones que impidieron el reconocimiento de las formas de subjetivación estructurantes, semejantes, contradictorias, particulares y colectivas de la acción social. Conscientes de que nuestra propuesta para el estudio del sujeto social no se reduce a una posibilidad de interpretación y, menos aún, de construcción teórica y filosófica, ni a formas de estabilidad, lo que resta es, más bien, acostumbrarse a navegar con la contradicción, la crisis y los cambios sociales.

No obstante, se descubre que, a pesar de los grandes avances científicos y tecnológicos, prevalece el problema en el mundo de la vida, el del sujeto, del ser humano, el que es tratado como objeto, cosa, utilizable y prescindible; para perderse en las sombras de

los procesos políticos, ideológicos y económicos; se diría que se ha anunciado la declaración de la “muerte del sujeto”, de la metafísica, el fin de la historia, de los grandes discursos y de las utopías del siglo XX, lo que se recruedece en la actualidad.

Sobre todo, allí donde el *cuidado de sí mismo* y el *conócete a ti mismo*, como parte fundante del ser humano, del sujeto históricamente situado, ya no aparecen como factor dominante. En el mundo de la vida (salvo en casos excepcionales de la vida privada) existe resistencia y reconocimiento del abandono de *sí mismo* como *ente-ser*, porque se ha dado el vaciamiento del sujeto, del individuo, hacia afuera, hacia el exterior, a través de las redes sociales, lo que impide conocer y reconocerse a sí mismo como otro; en la vida pública se muestra la recuperación del sujeto, el cuidado de sí mismo, en las organizaciones de derechos humanos y de grupos humanitarios en el mundo; cabe advertir que éstas son de muy diversa filiación ideológica, política, social, económica y religiosa, que no siempre son éticamente incluyentes y solidarias de los seres humanos; quizá esto se deba a que el principio ontológico sobre el *ente-ser humano* del que parten no es depositario de la diversidad humana, ni asumido desde la ética positiva e inclusiva de la pluralidad; quizá porque el principio óntico y fenomenológico está cargado de connotaciones negativas, como el egoísmo, exclusión, marginación, racismo, problemas de género, entre muchas otras cosas más.

En la realidad social este modelo excluyente de derechos no ha mostrado la capacidad, menos aún ha tenido la disposición para fundamentar una *ética social*, como categoría política de relación comunitaria y convivencial de la razón, la sabiduría y la espiritualidad humana.

Esto es, en pocas palabras, un conjunto unitario como un todo ético, en la practicidad fenomenológica de la vida, lo que lleva a la adquisición de sabiduría, de saber vivir con dignidad y respeto, hacia sí mismo y hacia los otros; ésta es la unidad integral de la

practicidad como experiencia de vida a través de la antropoética educativa, pedagógica y *paidética*, amorosa y solidaria por el *cuidado de sí mismo y el conócete a ti mismo*.¹²

MARIO MAGALLÓN ANAYA
Ciudad Universitaria (en exilio pandémico),
CDMX, enero de 2022

¹² Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France (1981-1982)*. Trad. de Horacio Pons. Ed. de Frédéric Gros, bajo la dir. de François Ewald y Alessandro Fontana (México: FCE, 2002).

LA “NUEVA NORMALIDAD”
DE LA REALIDAD MUNDIAL,
ANTE LA EMERGENCIA DEL REGRESO
A LAS ACTIVIDADES “NORMALES”

RECUPERAR AL SUJETO ANTE LA EMERGENCIA
DE LA REALIDAD PANDÉMICA

La hipotética “nueva normalidad”, que se ha manejado ante la emergencia del regreso a las diversas actividades (sociales, escolares, académicas, de trabajo, religiosas, políticas, económicas, de comunicación y de relación entre los individuos), los sujetos sociales y las comunidades en México, en nuestra América y en el mundo, como consecuencia de la pandemia por la Covid-19, de las mutaciones y variantes que han surgido y extendido en el mundo, ha colocado a los seres humanos, a los Estados y gobiernos, instituciones de salud, sociales, empresas, organizaciones económicas, educativas y culturales a nivel mundial, en una situación de crisis permanente, de desestabilidad apocalíptica aterradora, en todos los horizontes de la vida familiar, social, de convivencia, de participación comprometida, responsable y solidaria con todos(as),

lo que ha atentado contra la vida del ser humano, de la existencia y del sujeto: individual y social comunitario, lo cual invita a reflexionar sobre lo que se entiende por lo normal y lo patológico.

Antes, como ahora, es importante recuperar y traer a la palestra el añejo pero tan actual principio platónico: el *cuidado de sí mismo*, lo que implica el *conócete a ti mismo*, para *ser un sí mismo identitario analógico* como *otro*, como sujeto, en el sentido de la alteridad horizontal comprensiva y diferenciadora, allí donde todos estén incluidos; especialmente en este momento de emergencia, ante la peste, la epidemia que domina el mundo de la vida de los seres humanos. Empero, en la historia, a través del tiempo, *el cuidado de sí y el conócete a ti mismo* se han ido perdiendo, para quedar reducidos a prácticamente nada, a la aniquilación del *ente-ser*, del sujeto, del individuo; esto es, se ha dado el descuido, el abandono del ser humano y del cuidado de sí mismo, de la existencia y de la vida.

A pesar de los grandes avances científicos y tecnológicos, en el mundo prevalece el problema de la vida, donde el sujeto, el ser humano, es tratado como objeto, cosa, utilizable y prescindible; para perderse en las sombras de los procesos políticos, ideológicos y económicos; puede decirse que con la declaración de la “muerte del sujeto”, de la metafísica (filosofía), el fin de la historia, de los grandes discursos y de las utopías; el cuidado de sí mismo y del conócete a ti mismo no tienen presencia como factor dominante en el mundo de la vida, salvo en casos excepcionales, como en las organizaciones de derechos humanos y de grupos humanitarios; cabe advertir que son de muy diversa filiación ideológica, política, social, económica y religiosa, las que no siempre son éticamente incluyentes y solidarias de los seres humanos; quizá porque el principio ontológico sobre el *ente-ser humano* no es depositario de la diversidad humana, ni asumido desde la ética positiva inclusiva de la pluralidad humana; porque está cargado de connotaciones negativas, como el egoísmo, exclusión, marginación, racismo, problemas de género, entre otras; esto es, posiblemente, porque no se ha mostrado la capacidad, menos aún se ha tenido la disposición

para fundamentar una ética social como categoría política de relación comunitaria y convivencial de responsabilidad y compromiso, que se generalice y sea depositaria de todos; que se ocupe no sólo del cuerpo, del *bios*, en su sentido biológico, olvidándose de *zoé* (de la *vida*), la que contiene, además de *bios*, a la razón, la sabiduría y la espiritualidad humana; esto es, en pocas palabras: un conjunto unitario como un todo, en la practicidad fenomenológica de la vida, lo que lleva a la adquisición de sabiduría, de saber vivir éticamente con nosotros y los otros; esto es, saber vivir con dignidad y respeto, hacia sí mismo y hacia los otros; ésta es una unidad integral de la practicidad como experiencia de vida a través de la antropología ética de la educación, la pedagógica y la *paidética* amorosa y solidaria, por el cuidado de sí mismo y por el conócete a ti mismo.¹ Más ahora, cuando

Los estilos de vida alternativos exigen no sólo vivir de manera diferente, sino también *conocer* de manera diferente. Debemos ser capaces de alumbrar una justificación racional para nuestros nuevos estilos de vida, lo que nos llevará, nada más y nada menos, que a alumbrar una nueva racionalidad. Debemos estar convencidos, en nuestra mente y en nuestro corazón, de que la austeridad, lejos de ser algo deprimente que tiene que ver con la abnegación y el sacrificio, es una manifestación positiva de nuevas cualidades; sólo entonces viviremos con una *austeridad elegante* [...].

El siglo XXI será un siglo ecológico; de lo contrario, es muy posible que no haya siglo XXII. “El ecologismo será la cuestión política crucial de nuestra época, como el conservadurismo y el liberalismo lo han sido en el pasado”, proclaman algunas voces. Es una afirmación ambiciosa, aunque al mismo tiempo, tal vez se quede corta, dado que reduce la ecología a la ideología. Concebida como una perspectiva ecológica general sobre todos los aspectos de la vida, ha asumido el pale de una nueva religión; el pensamiento ecológico es un pensa-

¹ Foucault, *La hermenéutica...*

miento casi religioso. Necesitamos una forma de fervor religioso que una nuestras energías y voluntades en el extraordinario proyecto de salvar la Tierra y de salvarnos con ello a todos nosotros.²

Esto equivale a la salvación, a la recuperación y resguardo de la *nosotridad convivencial*, ante los acontecimientos, para transitar de la muerte a la vida, porque el horizonte humano es la vida. Es decir, la noción de salvación de uno mismo y de los otros tiene un sentido técnico:

- a) La salvación permite pasar de la muerte a la vida. Es un sistema binario que se sitúa entre la vida y la muerte, entre la mortalidad y la inmortalidad, entre el mal y el bien, entre este mundo y el otro. La salvación es un operador de paso.
- b) La salvación está ligada a la dramaticidad de un suceso histórico o meta-histórico, a la temporalidad y a la eternidad.
- c) La salvación es una operación compleja que requiere la presencia del otro en tanto que operador de la salvación de uno mismo [...].

El que se salva es aquel que está en un estado de alerta, de resistencia, de *dominio y de soberanía de sí mismo*, lo que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos [...].

En suma, salvarse quiere decir asegurarse la propia felicidad, tranquilidad y serenidad. Como se advierte, salvarse posee significaciones positivas, y no reenvía a la dramaticidad de un suceso que le permite pasar de lo negativo a lo positivo; *el término salvación no reenvía a otra cosa que no sea a la vida misma*.³

² Henryk Skolimowski, *Filosofía viva: La ecofilosofía como árbol de la vida* (Vilahun: Atlanta, 2017), 14-16.

³ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto* (Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1987), 70-71. Excepto donde se señale, las cursivas siempre son mías.

En este sentido, ante la urgencia pandémica y el resguardo de la vida que ello implica; la filosofía, no puede reducirse sólo al trabajo académico y de cubículo, sino que tiene que salir, está obligada a surgir, a hacerse presente, en la vida pública; tiene que decir algo respecto de la epidemia y de la vida históricamente: porque filosofía y enfermedad surgen de la *plaza pública*, en la politicidad de las relaciones sociales, de la realidad histórica concreta y convivencial; análogicamente, lo mismo acontece cuando se piensa la relación entre la filosofía y la epidemia, lo que implica romper con la vieja concepción multicitada de la “normalidad” y la hipotética “nueva normalidad”, no sólo en nuestra América, sino en el mundo entero. Sin embargo, su manejo es demasiado ambiguo y lleva a inconsistencias e irregularidades en la comprensión y el análisis.

Más aún, ahora cuando en el horizonte filosófico de nuestra América y del mundo se concitan diversas orientaciones ideológicas, políticas, económicas, sociales e intereses especiales, de capital y de dinero, que traspasan y transgreden el problema de la situación humana ante la enfermedad; en el neocapitalismo, toda relación humana tiene valor de uso y valor de cambio; mercancía-consumo-dinero-mercancía-dinero, como decía Carlos Marx en *El Capital*: todo se compra y se vende; menos la vida; lo que ha mostrado demasiada insensibilidad ante el acontecimiento de la epidemia y las consecuencias; en que, en nuestro entender, lo más importante es reconocer que está de por medio la salud y la vida y no la ganancia; para el análisis del acontecimiento es necesario construir y reconstruir nuevos lenguajes de interpretación y explicación de la enfermedad, como de las patologías, porque los anteriores del pasado son ya insuficientes para analizar explicar el mundo de la vida y de la existencia humana.

Ante el análisis de la nueva pandemia aparecen lenguajes difusos, sobre lo que es la “nueva normalidad”; lo normal o la normalidad, hipotéticamente, es el ejercicio de la *frónesis* o equilibrio entre la salud y la enfermedad: el *justo medio* de la proporcionalidad; empero, en el pensamiento filosófico, como en las epidemias,

en el análisis de los problemas es ineludible ir a las profundidades conceptuales y las prácticas de *prevención* y *cura*: del cuerpo y del alma; para lo cual se necesitan reinventar formas de aprehensión capaces de investigar las etiologías, construir semióticas y semánticas renovadoras que sean capaces de explicarlas; en el análisis de los comportamientos que abran el espacio en la comprensión de la nueva realidad pandémica, la que requiere redefinirla y explicarla, como buscar alternativas teórico-prácticas para enfrentarla; lo que colige aproximarnos al problema a través de metáforas y lenguajes que permitan acercarse a la comprensión y conocimiento de ésta, de los síntomas y de las prácticas de prevención y cura; lo que requiere encontrar analogías comunes con otras enfermedades colectivas, que a través de la historia han diezmando a la humanidad.

Desde el inicio del saber médico hasta la actualidad se dan rupturas respecto de la lección del objeto (enfermedades, dolencias, patologías y sufrimientos), y dichas rupturas están dirigidas a una hipotética objetividad positiva fundada en la practicidad de la mirada por el facultativo o médico del “objeto” clínico. Allí, donde se dan

Todos los dominios de un espacio quimérico por el cual se comunican médicos y enfermos, psicólogos y prácticos, [los que] no han desaparecido; [sino que] han sido desplazados más bien, y como encerrados en la singularidad del enfermo, del lado de la región de los “síntomas subjetivos” que define para el médico no ya el modo de conocimiento, sino el mundo de los objetos por conocer. El vínculo fantástico del saber y del sufrimiento, lejos de haberse roto, se ha asegurado por una vía más compleja que simple permeabilidad de las imaginaciones; la presencia de la enfermedad en el cuerpo, sus tensiones, sus quemaduras, el mundo sordo de las entrañas, todo el revés negro del cuerpo que tapizan largos sueños sin ojos son, a la vez, discutidos en su objetividad por el discurso reductor del médico y fundados como tantos objetos por su mirada positiva. Las imágenes del dolor no son conjuradas en beneficio de un conocimiento neutralizado; han sido

distribuidas de nuevo en el espacio donde se cruzan los cuerpos y las miradas. Ha cambiado la configuración sorda en la que se apoya el lenguaje, la relación de situación y de postura, entre el que habla y aquello de lo cual se habla.⁴

En el entendido de que no es posible liberarse de las cargas ideológicas y prejuicios al analizar las raíces de la problemática de las enfermedades y las pandemias, que en la actualidad nos ocupa, pero la realidad urge posibles respuestas y alternativas consistentes, capaces de explicar y enfrentar el acontecimiento. Las epidemias, las pestes, las enfermedades son (con frecuencia o casi siempre) fenómenos colectivos; antes, como ahora, corren, penetran y enferman los cuerpos y las almas de las gentes que las llevan a la muerte masificada, colectiva:

Nada, en este arsenal cuya herrumbre lleva la huella de todos los tiempos, puede designarse claramente lo que ha pasado en el viraje del siglo XVIII cuando al volverse a poner en juego el viejo tema clínico se “produjo”, si hay que creer en las apariencias prematuras, una mutación esencial del saber médico [...]. La clínica, invocada sin cesar por su empirismo, la modestia de su atención y el cuidado con el cual deja ver silenciosamente las cosas bajo la mirada, sin turbarlas con ningún discurso, debe su importancia real al hecho de que es una reorganización en profundidad no sólo del discurso médico, sino de la posibilidad misma de un lenguaje sobre la enfermedad. La *contención* del discurso clínico (proclamada por los médicos: rechazo de la teoría, abandono de los sistemas, no filosofía), indica, en secreto, esta *reserva* inagotable a partir de la cual ella puede hablar: la estructura común que corta y articula lo que *ve* y lo que *dice*.⁵

⁴ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Trad. de Francisca Perujo (México: Siglo XXI, 1966), 3.

⁵ *Ibid.*, 13-15.

Por eso, el saber epidemiológico en la actualidad y la aplicación del conocimiento médico, ante el apremio o urgencia, requiere de la cooperación de todas; donde los Estados tienen un papel preponderante para enfrentar la pandemia; por ello, deben establecerse relaciones con las organizaciones de salud pública y privada, los centros de investigación científica y tecnológica encaminados al cuidado de la salud y de la vida de manera digna y éticamente responsable; la OMS, los laboratorios de medicamentos, de análisis clínicos, entre otros, tienen que realizar un trabajo conjunto en todos los países para enfrentar la enfermedad, lo que implica trasgredir los intereses económicos, para hacer una práctica de *ética mundial* comprometida, responsable y solidaria con el género humano.

Las epidemias vagan entre nosotros, permanecen o se quedan largas temporadas, o para toda la vida; pero su presencia en la actualidad es demoledora de la vida de los seres humanos; lo que genera dispersión en cuanto a las maneras de atajar la enfermedad; afortunadamente, las ciencias médicas y la tecnologías están muy avanzadas comparadas con las de otros tiempos históricos; lo importante es conocer y analizar la estructura y comportamiento de la enfermedad, del “mal”, y la patología, para buscar modos de cercarla y contenerla; para ello se han planteado, conociendo, más o menos, el comportamiento del virus, diversas estrategias y cuidados de higiene y prevención; de donde derivan las posibilidades de enfrentarlo e interrumpir su circulación, a través de las vacunas, de nuevos medicamentos, los que, conjuntamente con otros cuidados, reducen sus consecuencias. Antes, como ahora,

Buscamos protegernos en lo posible del rondar de la epidemia, de su modo ineluctable de vagar. Las formas de cercar y combatirla en tiempos del naciente Estado capitalista no divergen mucho de nuestros días, [en que] también se vigilan las aguas, las aglomeraciones, los entierros, los mataderos; y donde se ensayan diseños institucionales

capaces de frenar en las esferas de la educación, de la recreación, de la punición, el errabundo tránsito del virus.⁶

Ya no es posible hablar de la llamada “normalidad filosófica”, como de “normalidad sanitaria” a la manera de un reflejo de la concebida en el Occidente europeo, porque ahora están incluidos todos los países: desarrollados y atrasados; los países metropolitanos e imperiales, pensaban que la ciencia, al igual que la filosofía y otros tipos de saberes, de los conquistados y dominados, no se encontraban a la altura de las europeas.

Posteriormente, con la modernidad capitalista, los países desarrollados occidentales fueron nugatorios del conocimiento y saberes de los subdesarrollados; lo que muestra que la filosofía, la ciencia, e incluso la tecnología, se concebían y conciben hasta ahora como modélicas y de raíz transatlántica; esta idea como forma de pensamiento filosófico y científico tiene un raigambre colonial ideológicamente de dominio y control, que en la historia de la filosofía y de la ciencia de nuestra América no se superó, ni en la posindependencia; en el siglo XX se asumen, a veces consciente, otras inconscientemente, de manera autocolonial y, posteriormente, después de la segunda mitad del siglo XX, como lo poscolonial, e incluso se diría lo mismo de la decolonialidad, pero ésta, con ciertos matices analíticos y críticos de las otras filosofías norteamericanas, como de las imperiales venidas de Europa; esto ha trascendido y logrado alcanzar las dos primeras décadas del siglo XXI. Porque

Hay una consecuencia terrorífica derivada de la producción interrumpida de positividad: pues si la negatividad engendra la crisis y la crítica, la positividad absoluta engendra a su vez la catástrofe pre-

⁶ Laura Cristina Prieto, “Pandemia: a 500 años de la caída de Tenochtitlán”, *Tangerinas y Cetáceos*, 5 de agosto de 2021, en < <https://tangerinasycetaceos.wordpress.com/2021/08/05/pandemia-a-500-anos-de-la-caida-de-tenochtitlan/>>, p. 3.

cisamente por su incapacidad de destilar la crisis. Toda estructura, todo sistema, todo cuerpo social que acosa, expulsa o exorciza sus elementos negativos y críticos, corre el riesgo de sufrir una catástrofe por reversión e implosión total, del mismo modo que todo cuerpo biológico que acosa y elimina todos sus gérmenes, bacilos y parásitos, todos sus enemigos biológicos, corre el riesgo de padecer un cáncer; es decir una positividad devoradora de sus propias células, corre el riesgo de ser devorado por sus propios anticuerpos, ya sin empleo.⁷

RELACIONES ENTRE FILOSOFÍA,
CIENCIA: IDEOLOGÍA Y PANDEMIA

Antes, como hasta ahora, con la conquista y dominación, se puso en cuestión la capacidad de pensar de los habitantes y dueños originarios de los territorios nuestroamericanos, como de cualquier región del mundo, que ha sido producto de la conquista e invasión de pueblos, etnias, naciones, regiones; los conquistadores y dominadores arrebataron, sometieron y esclavizaron, incluso, muchas de las poblaciones fueron masacradas y diezmadas en las geografías del planeta; impusieron sus formas de ser, pensar, crear, actuar, imaginar y soñar; esto trascenderá en el tiempo, hasta alcanzar el siglo XXI; aunque ahora se reconoce que la filosofía se constituye de filosofías en el tiempo; al igual que la ciencia está formada o constituida por las ciencias; las filosofías nuestroamericanas, como las filosofías en el mundo, forman parte de la filosofía; como la practicidad del filosofar y la filosofía surgen de la realidad históricamente situada, es decir, desde un horizonte propio, porque no existe un modelo en el filosofar. Empero, las humanidades, la filosofía entre éstas, las ciencias y la tecnología requieren del finan-

⁷ Jean Baudrillard, *Pantalla total*. Trad. de Juan José Solar (Barcelona: Anagrama, 2000), 11.

ciamiento e inversión de capital para la investigación y desarrollo; lo que en los países pobres es muy limitado e incluso, en algunas regiones del mundo, es prácticamente nulo o no existe, pero no es porque falte talento entre ellos.

Se ha hecho creer que —ideológicamente—, entre los países subdesarrollados, pobres, no hay talento, ni creatividad y, por lo tanto, están condenados a repetir experiencias venidas de otras regiones, lo que lleva a la necesidad de reflexionar sobre las formas ideológicas, de poder y dominio ejercidas desde las naciones imperiales, aun al interior de las pobres.

Esto requiere reflexionar sobre las relaciones que existen entre la filosofía y la ideología; es decir, aquella está permeada, penetrada por la ideología, las ciencias naturales y sociales; dominada y controlada por las relaciones de poder.

Sabido es que quien detenta y usurpa el poder, se arroga el conocimiento y el saber; lo cual no ha sido superado hasta ahora, en muchos aspectos en nuestra región, y puede decirse que en el mundo. Cabe señalar y reconocer que la filosofía y su historia se constituyen de filosofías en el mundo, resultado de los problemas que requieren respuestas urgentes sobre la realidad, la vida, el mundo, la naturaleza, la existencia, Dios, el sujeto, el Ser.

Más allá de esto, la filosofía es una vocación humana, de los *entes-seres*, sujetos del filosofar, del pensar; porque ésta es una *exclusiva humana*, de todo ser humano. Por otro lado, es ineludible señalar entre la filosofía y la ideología se da una simbiosis, que exige superar con el ejercicio crítico de la razón, como de cualquier forma de pensar y de control ideológico. En la historia de la filosofía, el sujeto del filosofar, la persona humana se ha visto obligada a desmascarar la permanente ambigüedad sobre el sentido y valor ontológico y epistemológico de la filosofía, lo que implica analizar las formas del saber crítico e ideológico.

Pero para que aquella ínsita ambigüedad sea vista, es necesario tener conciencia de lo ideológico, el que ha sido reconocido por sus características, tardíamente en la historia de la humanidad, lo

que supone, a su vez, toda una manera muy viva de entender la naturaleza del concepto como instrumento mental, o como tradicionalmente lo expresaron la filosofía de los griegos, pero que puede hacer extensiva a cualquier otra comunidad humana en el mundo de la vida:

Los pensadores que creyeron posible una radical instalación en el concepto y, por tanto, un fácil rechazo de todas las formas que consideraron preconceptuales, entendieron haber superado toda ambigüedad y con ello todo lo espúreo que la vida introduce en las formas de un pensar “libre” [...]. De esta manera, lo ideológico, como realidad extraña al concepto, liberaba a los filósofos de su presencia y los dejaba cómodamente instalados en un pretendido saber puro, en una conciencia transparente e impoluta, reinado del Espíritu, al que denominaron la filosofía. Pero la filosofía seguía, a pesar de esto, siendo una realidad tremendamente ambigua que exigía nuevas formas de crítica, más vivas, por lo mismo que seguía ocultando en su seno todo aquello que creía haber expulsado.⁸

Esto incita a pensar, a reflexionar sobre las nuevas convenciones y prácticas de relación convivencial y de comunicación entre los *entes-seres* de la actualidad de crisis global y de pandemia; donde se plantea la necesidad de redefinir, rescatar viejos lenguajes, reconstruirlos y reconfigurarlos y proponer nuevos, implícitos en el mundo de la vida; los que demandan e incitan a pensar sobre la normalidad y la patología; de una existencia transida de enfermedad y, que ahora, se encuentra mediada por la “pantalla total”, de Baudrillard,⁹ del vidrio frío e imagen plana de las computadoras y los celulares, la TV en relación de interconexión con la internet

⁸ Arturo Andrés Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en Osvaldo Ardiles *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum, 1973), 217-218.

⁹ Baudrillard, *Pantalla...*

y las redes sociales como: Facebook, WhatsApp, Instagram, Tik Tok, X (Twitter), entre otros; como de aquello que por ellos se transmite: información (que no, necesariamente, comunicación), que ponen en común y comparten problemas, que colocan a la luz de los medios: *verdades* y *mentiras*, entendiendo a las primeras como aquello que da seguridad, certeza y confianza sobre la veracidad y pertinencia de los mensajes; las segundas están radicadas en el engaño, el ardid y el artificio de los lenguajes que encubren y trasgreden la veracidad y la certeza, lo que carece de fundamento ontológico y epistemológico; mientras que, por otro lado, los *bots* son ensamblajes de información emitidos, captados y desarrollados en distintos tiempos y lugares, que se buscan acoplar con cierta coherencia persuasiva, para auditorios en el presente en el que se emiten y editan; fundados en la mentira, el pánico, el terror y el miedo; a través de los que se muestran y buscan dar, en apariencia, “respuestas pertinentes” a la realidad temporal; esto es, analógicamente, lo que se ha dado en llamar *virulencia informática*:

Sida, virus informáticos, terrorismo... La virulencia llega cuando un cuerpo, un sistema o una red expulsan todos sus elementos negativos y se resuelven en una combinatoria de elementos simples. En este sentido, la viralidad está estrechamente vinculada a la fractalidad y a la digitalidad. Como los ordenadores y las máquinas electrónicas se han convertido en abstracciones, en máquinas virtuales, en no-cuerpos, los virus campean en ellas (son mucho más vulnerables que las máquinas mecánicas tradicionales). Como el cuerpo mismo se ha convertido en un no-cuerpo, en una máquina electrónica y virtual, los virus se apoderan de él. La medicina clásica ya no puede hacer nada contra la patología actual del cuerpo, que afecta al cuerpo no como *forma*, sino como *fórmula* [...]. Estas nuevas patologías son las enfermedades de un cuerpo codificado modelado, son las enfermedades del código y del modelo. El ser humano concebido como máquina electrónica y cibernética se convierte en el terreno elegido por los virus y las enfer-

medades virales, tal como los ordenadores se convierten en el terreno elegido de los virus informáticos.¹⁰

Sin embargo, las “falsas mentiras”, y los *bots* intencionalmente, desinforman y confunden; buscan desprestigiar, o en su caso posicionar, a individuos, instituciones, gobiernos, organizaciones sociales, empresas; están dirigidos a los diversos auditorios de la sociedad, en la que inciden e impactan en los espacios donde se relacionan y comunican los seres humanos, ejerciendo sobre ellos el control y dominio con falsedades y mentiras; porque los *bots* no pueden ser considerados “verdades a medias” —la verdad y la mentira son lo que son y no pueden confundirse—, como se les llaman coloquialmente; porque ejercen formas de control ideológico, político, social y de dominio, fundadas en el terror y el pánico, que permean, penetran e invaden, las maneras de ver y mirar; de ser, pensar, actuar y decidir sobre la vida y la existencia de los *entes-seres* históricamente situados y en situación, con un hipotético discurso de defensa de derechos y libertades.

Esto no es otra cosa que relaciones de poder con un horizonte intencional para controlar y dominar las conciencias a través del engaño y la mentira, porque, como bien señala Nietzsche:

El intelecto como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el recurso merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí en el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla

¹⁰ Baudrillard, *Pantalla...*, 9-10.

y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad [...]. Además, durante toda su vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo, mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido iluminar los ronquidos.¹¹

La *mundaneidad* pandémica mundial ha generado la desestabilización de las condiciones de existencia y de participación de los sujetos individuales y sociales, y las formas de relación entre ellos; más aún, está mediada por las formas ideológicas y de control, lo que ha quebrantado, roto y fragmentado las relaciones sociales, políticas, económicas, culturales; y lacerado las relaciones humanas y las concepciones del mundo y de la vida; para erigirse, algunas veces, en lo que, aunque, no siempre, es necesariamente planeado, sino más bien, ha sido el resultado de las condiciones históricas de las nuevas prácticas de poder, control y dominio de los sujetos, de las conciencias y, en consecuencia, del ejercicio de la libertad comprometida, responsable y solidaria, incluyente de la diversidad humana; esto limita, controla y mediatiza la libertad y los derechos; lo que conduce de modo inevitable, aunque no siempre intencional, al desequilibrio, la fragmentación y la crisis; y al rompimiento con las relaciones de convivencia social. Es decir,

Son todas formas virales, fascinantes, indiferentes, multiplicadas por la virulencia de las imágenes, pues todos los medios de comunicación modernos, la información, la comunicación, tiene a su vez una potencia viral y su virulencia es contagiosa. Estamos en una cultura de la irradiación de los cuerpos y de los espíritus mediante las señales y las imágenes, y si esta cultura produce los efectos más bellos, ¿cómo

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de la filosofía de conocimiento*. Trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós y Luis Manuel Valdés Villanueva (Madrid: Tecnos, 2017), 23-24.

asombrase de que también produzca los virus más asesinos? La nuclearización de los cuerpos empezó en Hiroshima, pero continúa de manera endémica e incesante en la irradiación de los media, de las imágenes, de los signos, de los programas y de las redes.¹²

Allí donde la relación del *cara a cara* levinasiana como forma de *identificación, entificación y diferenciación humana* en la llamada normalidad anterior, ahora, se ha vuelto nebulosa, difusa, mediatizada, virilizada de muy variadas y diversas maneras, ante la urgencia de respuestas a la realidad de la “nueva normalidad”; la que se ejerce, a través de las redes sociales y los medios de comunicación e información (TV y radio); para generar otras maneras y alternativas que permitan explicar y analizar el fenómeno pandémico y sus posibles consecuencias.

Lo que requiere construir, reconstruir, resemantizar y resignificar nuevos lenguajes; marcos teóricos, epistemológicos y conceptuales; códigos y recodificaciones que expliquen el fenómeno; esto es, deconstruir las maneras de entender y explicar lo *real* en la fenomenicidad óptica y ontológica del acontecimiento pandémico, de la *realidad circunstanciada* de la “nueva normalidad”, con nuevas estrategias preventivas y de protección de la salud en las relaciones convivenciales y de comunicación en los distintos espacios: familiares, escolares, empresarial, de trabajo, sociales, económicos, productivos y culturales.

Así, se diría que tiempo y espacio son una forma de percepción sensorial e intuición inmediata de la realidad y del mundo de la vida. Esto es la condición de toda percepción activa limítrofe y de lo que es percibido por el *ente-ser*, como *sujeto social*; es decir, de toda experiencia y de lo experimentado, de lo vivido. La naturaleza, en el ejercicio del pensar, está hecha de espacio y tiempo, construcción intelectual y dialéctica del *ente ser* en la temporalidad de la experiencia, de la vida misma.

¹² Baudrillard, *Pantalla...*, 24.

Esto se aplica a la necesidad urgente de comprensión de la “nueva normalidad”, en la que se combina la comprensión ontológica y epistemológica del pensar, de la razón; así, como de dar razón sobre el problema y cómo enfrentarlo; esto es una forma gnoseológica y dialéctica entre la objetividad y subjetividad de la razón, de la conciencia del sujeto históricamente situado, constituyente del todo social, que busca construir procedimientos ontoepistémicos y dialécticos del conocimiento entre el ser y el pensar.

El fenómeno de la pandemia, del coronavirus y sus variantes, se acentúa y crece en los aspectos de los espacios temporales de la existencia y de la vida, ante la urgencia de la búsqueda de respuestas y alternativas de *cura* y *prevención*, y la inminente destrucción y muerte; esto es, allí donde los seres humanos, los objetos y las cosas llegan y se van en el tiempo, en el acontecer, en la temporalidad de la existencia; es decir, no sólo están en el tiempo, sino que son temporales y, en consecuencia, finitas.

Por este motivo, el análisis de la pandemia en el mundo contemporáneo es reconocer la cantidad increíble de sujetos afectados a nivel nacional, regional, continental y mundial; es algo que inquieta a todos los seres humanos en el mundo, sin exclusión de nadie. Por lo mismo, el problema de la pandemia demanda respuestas y soluciones urgentes para la conservación de la vida, la convivencia y la participación de las relaciones de los *entes-seres* que buscan transgredir el estado de cosas existente, como las formas de entender y analizar las ideologías, las representaciones e imaginarios sociales de la nueva realidad. Es volver y recuperar las relaciones humanas de convivencia y de producción de los medios de vida y existencia, lo que requiere rebasar la situación en la que nos encontramos, hasta ahora, cautivos.

Lo que requiere ser entendido como una relectura de los discursos políticos y filosóficos, científicos, tecnológicos de la actualidad, lo que implica una reformulación filosófica de lo político y sus implicaciones sociales:

El “discurso político” es, como todo “discurso”, un conjunto ordenado de proposiciones significativas, por el cual, en este caso, la “actividad política” señala el objeto que le es propio, a saber, las relaciones sociales entre los hombres y establece el grado y modo de mantenimiento o transformación. El móvil de todo “discurso político” es una determinada “demanda social” que se encuentra “formulada” de hecho en la sociedad misma y de la cual el “discurso político” es su “re-formulación”. Por otro lado, la demanda social es una exigencia formulada en relación con el sistema de producción, es decir, que es fundamentalmente de naturaleza económica. Frente a ella podemos decir que su “reformulación” es política a la cual se suma la justificación de la “reformulación”, que es filosófica. El momento político y el filosófico integran normalmente la estructura del “discurso político”.¹³

PARA UNA ÉTICA MUNDIAL

Esto quiere decir que es necesario tomar conciencia de la responsabilidad ética de la nueva realidad histórica y asumir lo que la “nueva normalidad” ha puesto bajo la luz, lo que estaba allí, operando y dominando en la realidad y el mundo de la vida, pero que no se mostró en plenitud, o no se quiso ver, en las condiciones precedentes; o más bien, porque no se pudo o no se quiso ver íntegramente, aspectos fundamentales, como la enfermedad, la miseria, la pobreza, el hambre, la desigualdad, la injusticia, la exclusión, ni lo más grave: la corrupción, considerada como la negación de los principios éticos, social y democráticos; la repotenciación del desempleo, el hambre, la destrucción y la muerte; todos ellos, flagelos que han acompañado a la humanidad a través de la historia, pero

¹³ Arturo Andrés Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum, 1973), 232.

Buscar las raíces de la corrupción es tarea interminable. La corrupción es insondable y, sin duda, consustancial al funcionamiento social. Pero al menos la lucha anticorrupción evoca su espectro y nos lo ofrece en espectáculo. Ahora bien, el espectáculo de la corrupción es una función vital en la democracia: funciona de distracción, función pedagógica, función catártica. No despierta amargura profunda, de lo contrario la rebelión rugiría en forma permanente.¹⁴

En la actualidad con el capitalismo y, posteriormente, con el neocapitalismo, las nuevas formas de producción y consumo trajeron como consecuencia, por el interés del capital y del dinero, una pésima distribución del ingreso económico y carencia de una *eticidad global incluyente de la diversidad humana*, con actitud y práctica solidaria que permita revalorar, por encima de la ganancia y el capital, el valor ético de la persona humana, del ser humano, concebido como sujeto: individual y social, históricamente situado, en la fenomenicidad ontológica y praxológica de la existencia, donde todos son infinita y éticamente valiosos.

Ante este estado de cosas, la realidad histórica muestra que la globalización, una vez más, hizo presente el triunfo de los fuertes sobre los débiles; tras el derrumbamiento, hace años, del socialismo histórico-burocrático soviético, hizo su aparición y dominio, la economía del mercado neoliberal global, sin *rostro humano*, donde, una vez más, se muestra el triunfo de los mercaderes, los dueños del capital y del dinero. Los que ebrios de sus victorias económicas y formas de vida, pusieron en cuestión las normas éticas, políticas, religiosas, sociales y económicas existentes; tachándolas y negándolas, al considerarlas como obstáculos, distorsiones e ineficiencias que obstruyen la economía del libre mercado y la competencia; desaparecieron cínicamente las inhibiciones del dominio y control de los fuertes y poderosos, económicamente, sobre los débiles, los marginados, los excluidos, los explotados; lo que ha

¹⁴ Baudrillard, *Pantalla ...*, 168.

llevado a los seres humanos, a la humanidad toda, hasta el límite: a un viaje sin regreso, de destrucción de la naturaleza y de la vida.

La “nueva normalidad” mostró todas las miserias humanas, pero, lo más grave, es que empresarios muy ricos, fuertes y poderosos a nivel nacional, regional y mundial multiplicaron sus ganancias de manera exponencial. Ante esto, se requiere reconocer y reorientar las formas de relación humana y de producción económica, social, política, de derecho, justicia, equidad y de solidaridad incluyente del cuidado de sí, de la naturaleza y del medio ambiente.

Lo que demanda, tentativamente, plantear una prognosis, es decir, hacer un pronóstico sobre la posibilidad de futuro de los *entes-seres*, de los seres vivos y de la naturaleza; repensar el problema sin ideologías impuestas, preestablecidas, sino más bien planteadas con un horizonte común, como es la defensa de la vida humana, la supervivencia del ser humano y la vida en el planeta; porque en esto se nos va la existencia y el futuro de la humanidad.

La nueva realidad de la “normalidad”, antes como ahora, con mayor fuerza ahora, requiere con urgencia de una ética mundial incluyente de todos los seres humanos. Porque no es el mercado global el que plantea como alternativa la posibilidad de una ética mundial incluyente, porque ése no ha sido el propósito para éste; allí donde los seres humanos sin exclusión de nadie ni de nada: de la naturaleza; contrario a esto, el neocapitalismo considera a la ética mundial de reciprocidad equilibrada y justa, como atentatorio a la economía del mercado y la ganancia mundial.

Por esta razón es importante replantear y refundamentar una ética mundial, no obstante, las grandes tensiones existentes entre la pluralidad de las tradiciones éticas y la posibilidad de una ética mundial, racional, incluyente y común, universalizable, que reconozca al ser humano, a todo ser humano, como ser libre y autónomo, que demanda respeto y reconocimiento de la dignidad e integridad como persona; a la vez, de autorrespeto y autorreconocimiento. Es una ética mundial comunitaria incluyente de la

diversidad humana, de relaciones y compromisos recíprocos. Lo que quiere decir que

Entre las aspiraciones iguales de todos los sujetos y el respeto de su cualidad subjetiva existe una simetría fácil de ver: quien se entiende a sí mismo, como cuestión de principio, como persona digna de respeto, concederá también a todos los demás seres humanos la misma pretensión de respeto y reconocimiento incondicionales como personas. En esta ética de la reciprocidad, es decir, de la mutua obligatoriedad entre los seres humanos de las vinculaciones morales fundamentales, se reconoce también el núcleo humanístico culturalmente invariante de todas las grandes tradiciones éticas. Dicho de otro modo: el punto de vista universal de lo moral es inherente a todas las tradiciones morales específicas de las distintas culturas, y a partir del cual puede fundamentarse totalmente un(a) “ética mundial” que las trascienda, se da a partir de la general *lógica normativa de la interhumanidad*.¹⁵

Demanda reconocer que la filosofía y la eticidad no hacen pronósticos futuristas, porque surge del ejercicio dialéctico práxico de la experiencia de vida; porque la filosofía y la ética están obligadas a problematizar el acontecimiento pandémico y las formas de vida que hoy existen a nivel mundial, desde un horizonte ético comprometido y responsable con los otros, con la naturaleza y el medio ambiente; sin exclusión de nadie ni de nada. Es asumir praxológica y prácticamente un ejercicio comprometido y responsable, para ir más allá de los intereses del mercado y del consumo neocapitalista; a aquello que dé sustento ontológico y fenoménico a la realidad histórica del presente.

Porque, como decía Hegel, al respecto, con una extraordinaria metáfora, sobre la razón y el pensar con sentido de verdad proble-

¹⁵ Peter Ulrich, “Ética y economía mundial. Una perspectiva ético-económica”, en Hans Küng y Karl-Josef Huschel (eds.), *Ciencia y ética mundial* (Madrid: Trotta, 2006), 35.

matizadora: *El búho de Minerva levanta su vuelo al atardecer*. Es decir, la filosofía, la razón, el pensar es concebido en la filosofía hegeliana, antes que en Heidegger, Nietzsche y muchos otros, como el fin o muerte de la filosofía, de la metafísica; del sujeto, de la historia, la que sería sustituida, según Hegel, por las ciencias de la naturaleza y la técnica.¹⁶

Es decir, es hablar con sentido de verdad científica, en el devenir de la totalidad y de las totalizaciones presentes, como serie de transformaciones que el *sujeto*, como conciencia histórica lucida y situada, realiza sobre la *realidad* y el *ser ontológica y fenoménicamente como acontecimiento histórico*, en la diallecticidad del proceso de la veracidad científica y técnica. Porque

La filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como el pensar del mundo surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto, que el concepto enseña, la historia lo presenta, justamente necesario; esto es, primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él crea a este mismo mundo gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta al claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se lo puede rejuvenecer, sino sólo reconocer; *el búho de Minerva inicia su vuelo al caer del crepúsculo*.¹⁷

De tal manera que la “nueva normalidad” ha transgredido las formas conceptuales de entendimiento y comunicación, que hipotéticamente buscan el *justo medio*, la proporcionalidad; ante esto, es significativo resemantizar, resignificar, decodificar nuevos lenguajes que permitan aprehender y expresar la realidad pandémi-

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. de Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza, 1999); *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968).

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Filosofía del derecho* (México: UNAM, 1975), 17.

ca en que se vive, como sus consecuencias psicológicas, sociales, políticas, económicas, filosóficas, éticas y culturales; la situación es de tal complejidad que no es fácil abordarla directamente, porque está cargada de contradicciones, oposiciones, resistencias, aberraciones; absurdos de muy distinto carácter sobre la salud, la enfermedad, la normalidad y lo patológico; lo social, la política, la economía y la ética.

Allí donde lo patológico, lo anormal, la enfermedad amenaza con romper y fragmentar cualquier concepción de la normalidad precedente; esto requiere observar las cosas desde otra dimensión, vinculada con el avance de las ciencias y la tecnología, que, en otras condiciones y tiempos históricos, de pestes, pandemias, enfermedades psicosomáticas y de muy diversa índole, a través del tiempo, diezmaron a grandes poblaciones del planeta. No puedo dejar de citar *in extenso* lo que señala Michel Foucault:

Hasta fines del siglo XVIII, lo normal permanecía implícito en el pensamiento médico, y su gran contenido: simple punto de referencia para situar y explicar la enfermedad. Se convierte para el siglo XIX en una figura en pleno relieve. A partir de él la experiencia de la enfermedad tratará de ilustrarse y el conocimiento fisiológico, en otro tiempo saber marginal para el médico y puramente teórico, va a instalarse [...] en el corazón mismo de toda reflexión médica. Hay más: el prestigio de las ciencias de la vida del siglo XIX, el papel del modelo que éstas han tenido, sobre todo en las ciencias del hombre, no está vinculado primitivamente al carácter comprensivo y transferible de los conceptos biológicos, sino más bien al hecho de que estos conceptos estaban dispuestos en un espacio cuya estructura profunda respondería a la oposición de lo sano y de lo mórbido. Cuando se habla de la vida de los grupos y de las sociedades, de la vida de la raza, o incluso de la “vida psicológica”, no se pensará en principio en la estructura interna del *ser organizado*, sino en la *bipolaridad médica de lo normal y lo patológico*. La conciencia vive, ya que puede ser alterada, amputada, desviada de su curso, paralizada; las sociedades viven ya

que hay en ellas enfermos que se marchitan, y otros, sanos, en plena expansión; la raza es un ser vivo que se degenera; y también las civilizaciones cuya muerte se ha podido comprobar tantas veces. Si las ciencias del hombre han aparecido en el prolongamiento natural de las ciencias de la vida, no es porque ellas estaban *biológicamente* sub-tensas, sino *médicamente*: se encuentra en su estructura de origen una reflexión sobre el hombre enfermo, y no sobre la vida en general, una reflexión presa en un problema de división más que en un trabajo de unificación, e íntegramente ordenada para el emparejamiento de lo positivo y de lo negativo.¹⁸

Con la pandemia por el coronavirus y sus variantes se puso en jaque la supervivencia del ser humano, a pesar del avance científico y tecnológico. En esta nueva realidad aparece y se redimensiona la tesis darwiniana de la selección natural; la que tiene una raíz biológica, pero inhumana, en la cual domina la supervivencia y la ley del más fuerte.

Lo que ha colocado en la picota a la filosofía como metafísica fundante y declarado el fin del sujeto, de la historia, de los grandes discursos totalizadores, es la caída de la conciencia lúcida, del sujeto consciente que interroga y duda, metódicamente, sobre la realidad y el *ente-ser*, para ser presa de las formas y las relaciones de poder y dominio de las nuevas fantasías ideológicas del poder; donde los seres humanos son sólo mediaciones, objetos, cosas, mercancías y el neocapitalismo antepone la salud mundial, a los intereses del mercado y consumo; los países ricos y poderosos se han apropiado del derecho de posesión, dominio y control de la investigación científica y tecnológica; como es el caso, por ejemplo, de la distribución de las vacunas en el mundo; allí donde la vida ética es infinita y valiosa; lo cual ha provocado, con la pandemia, mayor fragmentación y ruptura de los equilibrios sociales, políticos, económicos, culturales e ideológicos; se ha destruido el hábitat natural, la *naturaleza*, la vida toda, de la *Casa Común*.

¹⁸ Foucault, *El nacimiento...*, 61-62.

Esto es la lógica del desencanto por el mundo, lo que demanda transgredir las formas de organización social, de comunicación e información; es urgente reubicar y recuperar el sujeto histórico y el espacio temporal donde la vida acontece:

Pasar a la acción por lo general está mal visto: correspondería a un levantamiento brutal de la inhibición, y por lo tanto a un proceso psicótico. Parece que esta obsesión por el paso a la acción determina en la actualidad todos nuestros comportamientos: temor obsesivo a todo lo real, a cualquier acontecimiento real, a cualquier violencia real, a cualquier goce demasiado real. Contra esta obsesión por lo real hemos creado un gigantesco dispositivo de simulación que nos permite pasar de la acción *in vitro* [...]. A la catástrofe de lo real preferimos el exilio de lo virtual, cuyo espejo universal es la televisión.¹⁹

Ante todo, no es necesario declarar las pompas fúnebres de la filosofía, del sujeto, de la historia, de la realidad toda; sino más bien, del recomienzo de la filosofía moderna radical nuestroamericana y mundial; de reconocer que el pensamiento puro, como producto humano, no existe, sino que está imbricado, subsumido y devorado por la *impureza de lo accidental, del acontecimiento*: “La secularización de los procesos cognitivos exigen claramente mucho más tiempo del que fueron capaces de prever la mayoría de los positivistas del siglo XIX, los físicos de partículas del XX o los neurocientíficos del XXI”.²⁰ Es decir, ahora ya no es posible hablar de pensamiento puro, ni de ciencia pura, sino de una relación dialéctica y dialógica de intercambios, inter y transdisciplinarios; menos aún hablar de una filosofía fundada en la contemplación, en la vacua ensimismación, sin compromiso ni responsabilidad ética con el mundo y con

¹⁹ Jean Baudrillard, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Trad. de Thomas Kauf (Barcelona: Anagrama, 2001), 16.

²⁰ Peter Sloterdijk, *Muerte aparente del pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. *Unsel Lecture Tubinga 2009*. Trad. de Isidoro Reguera (Madrid: Siruela, 2013), 15.

los otros. La hipotética neutralidad ideológica de la filosofía y de las ciencias naturales y sociales es insostenible, porque como producto humano están permeadas, contaminadas por la ideología, las ciencias sociales y naturales. Esto nos recuerda al gran Epicuro, para quien el vivir pleno sólo es posible en la realidad praxológica de la vida y de la existencia, en la experiencia de vida en la naturaleza éticamente comprometida, responsable con la comunidad, lo que constituye el modo propio del ser humano en plenitud y felicidad.²¹

Lo que, bien entendido, sería una praxis *dialógica y dialéctica de intercambios ejercitantes*, del *ejercicio del pensar en la practicidad del acontecimiento*, con las otras de las filosofías y las ciencias, más allá de los intereses del neocapitalismo, que busca el mercado y la ganancia; porque todo en éste se compra y se vende; sólo tiene valor de uso y valor de cambio; pero lo que aquí se está proponiendo es contrario al neocapitalismo; porque estará al servicio de los seres humanos, sin exclusión de clase, color de piel, riqueza, género, como de las formas del ser y estar en el mundo.

Ante ello, el recurso ideológico de la *pureza del pensar solitario* es falso; el pensar tiene un referente materialmente humano y social; porque una filosofía o ciencia sin relación intencional de comunicación, diálogo, de intercambios teóricos, ontológicos y epistemológicos sobre el problema de la vida y el bien común es inviable, concebirlo desde un pensar puro; porque requiere del *ejercicio*, de la *práctica*, de la *actividad social comunitaria*, productiva y ética.

REFLEXIÓN E HISTORICIDAD DE LA PANDEMIA

En la actualidad se viven situaciones de crisis en todos los sentidos: existencial, científica, tecnológica, social, política y cultural, en la

²¹ Epicuro, *Obras completas* (Madrid: Cátedra, 2016); André Cresson, *Epicuro. Su vida, su obra, su filosofía*. Trad. de Juan Gil-Albert (México: América, 1941).

escala mundial. En los tiempos actuales ha aparecido un nuevo flagelo de destrucción y muerte, provocado por la pandemia del SARS-Cov-2, lo que ha rebasado todos los tiempos y penetrado los diferentes espacios de la existencia humana y de la vida, que por su profundidad y carácter tiene un sentido *global*; no existe ningún *ente-ser humano* en el mundo que esté fuera de su órbita; es decir, ha sido incluyente y totalizadora de la diversidad humana, histórica, ontológica y fenoménica del espacio-temporal en el acontecer de la existencia, de la vida: de *zoé y bios como unidad* y de la naturaleza toda; esto ocurre en la unidad ontológica de la existencia, de la vida toda: seres humanos, animales y plantas, etc., de la realidad natural (orgánica e inorgánica), situada en la eventualidad específica del hacer histórico. De tal forma que

Ayer como hoy, en momentos de crisis frente a las epidemias o pandemias, los imaginarios y las realidades se entremezclan, la incertidumbre se generaliza y la difusión de rumores inunda el espacio cotidiano. Ante tal situación, la gente suele acudir a ciertos símbolos religiosos o de otro tipo, no para remediar el mal en sí, sino para encontrar un poco de esperanza en un círculo social con pocas certezas. En estos tiempos de Covid-19, la Iglesia ha tenido que cerrar sus parroquias, las ceremonias religiosas masivas y procesiones son inviables, y en cambio están las nuevas tecnologías que difícilmente comunican emociones. A la par, un sector de la sociedad civil ha tenido diversas acciones solidarias que no debemos olvidar. Las noticias falsas continúan y los miedos colectivos han hecho que el personal médico reciba agresiones. Ya no se cree en el castigo divino, pero mientras la ciencia y las autoridades encuentran la solución, las poblaciones en el mundo buscan medios para mejorar su estado anímico.²²

²² Rafael Castañeda García, “Imaginarios y realidades de las epidemias”, en Hugo Casanova Cardiel (coord.), *Educación y pandemia. Una visión académica* (México: IISUE/UNAM, 2020), 223. Es un excelente artículo histórico sobre las pandemias y los imaginarios sociales, políticos y culturales; a éste se suman otros

No hay región o país del mundo que no haya sido afectada por las manifestaciones de la crisis pandémica, la que ha trascendido todas las fronteras, clases sociales, comunidades, sociedades y transgredido las viejas formas de relación humana, social, económica, política, cultural, tecnológica, científica, de comunicación e información. A esto se suma y se potencia al extremo la crisis de desarrollo, de crecimiento económico, ecológica, existencial, moral; de principios y fundamentos metafísicos y ontológicos, económicos, políticos, sociales; del conocimiento, la ciencia, la filosofía, la historia, las relaciones sociales de convivencia y de eticidad solidaria incluyente. Es decir, crisis de la realidad histórica, social, política, científica y cultural toda.²³ Ahora las sociedades en el mundo de la vida buscan acelerar un futuro, desde un presente, que inexorablemente plantearía, esperanzadoramente, mundos posibles y más viables incluyentes de la diversidad humana, sin exclusión de nadie, donde están de por medio las libres decisiones razonadas, pensadas, por los sujetos individuales y sociales:

Hoy la amenaza del nuevo virus se ha extendido a lo largo y ancho del globo, afectando a todas las naciones y a los más disímiles grupos sociales. Se trata de una enfermedad que pone en riesgo a personas de todas las edades y tránsito desde los lugares más privilegiados hasta los más modestos; se hospeda lo mismo en quienes están al margen de las letras, como en aquellos que se distinguen por su saber, e infecta de manera indistinta a quienes cultivan los más altos valores, como a quienes hacen gala a su desapego a ellos [...]. Se trata de un hecho histórico que ha generado una vigorosa sinergia entre instituciones de todas las geografías y todas las identidades políticas. Basta acercarse a los portales electrónicos de cientos de universidades —públi-

de la misma naturaleza, de periodos, tiempos históricos y lugares tanto de Europa como de México.

²³ Ramón Xirau, *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental* (Madrid: Alianza, 1975).

cas, privadas, locales, nacionales o internacionales— para constatar el concierto académico en torno a un mismo problema: la pandemia provocada por la Covid-19. En este sentido, los especialistas de las ciencias médicas, biológicas y químicas, de las ciencias sociales y humanísticas, así como de otras disciplinas e interdisciplinas, coinciden en el estudio de los múltiples factores que acompañan el surgimiento del nuevo virus, así como en el afán de enfrentarse a un adversario hasta ahora irreductible.²⁴

Lo cual conlleva a la necesidad de pensar un futuro deseable y diferente, de comprensión y convivencia solidaria con *nosotros* y los *otros*, de la humanidad toda; porque la *humanidad es una*, en su practicidad existencial, ontológica, fenoménica e histórica, lo que ha modificado la comprensión y entendimiento de la situación de los *entes-seres humanos* históricos situados, en su condición humana, ante el reto de lo que creemos que pronto pasará, que se desearía que ocurriera, desde un hipotético horizonte de objetividad que se pretende “neutral” ideológicamente. Empero, la pretendida objetividad, la “normatividad” y el deseo se solapan, aún más, en momentos tan agitados y convulsos de desconcierto e incertidumbre. Ante esta situación, la normalidad y la patología se confunden para caer en espacios extremadamente resbaladizos, lo que dificulta su comprensión y diferenciación praxológica y conceptual.

Sabido es que las condiciones de la supuesta objetividad de las ciencias (naturales y sociales), las humanidades y el humanismo solidario e incluyente de la diversidad humana tienen que ser deconstruidos y resemantizados, con la intención de entender y explicar el problema de la Covid-19, lo que ha desestructurado las formas de interpretación y explicación hermenéutica para buscar alternativas posibles de salida; empero, los discursos, los argumentos, las formas de comprensión están permeados por la ideología

²⁴ Hugo Casanova Cardiel, “Presentación”, en Casanova (coord.), *Educación y pandemia...*, 11.

y los intereses del neocapitalismo del mercado y la ganancia. No obstante, como no tenemos otro recurso inmediato, ante la urgencia de respuestas para aproximarnos al problema de la “nueva normalidad”; tampoco contamos con formas hipotéticamente adecuadas, ante la nueva realidad mundial o, peor aún, éstas no son suficientes para aproximarnos a la búsqueda de respuestas capaces de explicar de mejor manera lo que está aconteciendo en el mundo de la vida, de la naturaleza, de la ciencia y la tecnología.

Visto en retrospectiva el mundo histórico, y después de un largo proceso, de casi mil años, desde el comienzo de la feudalización del Imperio romano hasta la Edad Media tardía, periodo en que el continente europeo fue impregnado, a través del cristianismo, de las ideas del pensamiento griego, hebreo y árabe, se observa que en Europa iniciará una nueva cultura. De forma colateral, de este proceso histórico medieval se vive despoblamiento, destrucción y muerte provocados por la peste, las pandemias o epidemias, las guerras, la miseria, el hambre y las enfermedades. Así, se diría que en Europa, tanto la de ayer como la actual, en periodos de guerra y pandemias, la muerte campea; lo que hoy también se puede hacer extensivo al mundo entero:

En periodos de epidemias y de guerras, la muerte es la protagonista. Durante la transición de la Edad Media a la llamada Edad Moderna, la presencia de la peste en Europa fue cada vez más esporádica, pero en el siglo XVII los brotes fueron más violentos [...]. Estos episodios cíclicos se acompañaron de pánico colectivo y muchas veces de carestía de alimentos —lo que se conoce como crisis de subsistencia—. El paisaje era desolador y lo sufría toda la población por igual. En este escenario se fueron integrando en la memoria colectiva diversas representaciones de la peste. Se le podía identificar como una nube devoradora venida del extranjero que se desplazaba de comarca a comarca a gran velocidad, sembrando la muerte a su paso; como un incendio, que, si comenzaba en una gran ciudad, incrementaba su furia y podía devastarla en toda su extensión; finalmente, era también

una lluvia de flechas abatiendo repentinamente a los hombres por voluntad de un dios colérico [...]. En aquella época, los hechos sobrenaturales eran parte de las explicaciones para entender el mundo y que las noticias se transmitían de boca en boca [...]. En una sociedad mayoritariamente analfabeta, las narraciones más escabrosas fueron transmitidas mediante la lectura colectiva en calles, plazas y demás lugares públicos. Con el tiempo, dichas historias se convirtieron en verdaderos productos culturales; podíamos decir que fue la materialización del miedo en la cultura.²⁵

Ante todo esto, el ser humano occidental descubrió la naturaleza como objeto de especulación intelectual, de goce estético, en una actitud utilitaria en la concepción de ésta; lo que da origen a una nueva ciencia, que se convirtió, en pocos siglos, en la base para la creación de la ciencia moderna, de la técnica y las tecnologías, destinadas a transformar la naturaleza y la vida práctica de los seres humanos; fue una manera, hasta entonces, ni siquiera imaginada ni soñada, a la vez que se descubrió el ser humano a sí mismo, como individuo, como sujeto individual dotado de energías y poderes casi ilimitados.

Este nuevo periodo moderno de la razón y la racionalidad engendró también una nueva esperanza acerca del mejoramiento, e incluso de la perfección, del ser humano sobre esta tierra y de su capacidad de construir una “sociedad nueva”, de que que podría decirse que es uno de los rasgos más característicos y únicos del pensamiento moderno hasta la actualidad.

Ante ello, es urgente pensar la crisis provocada por la nueva pandemia, para ello es necesario reconocer y aceptar la necesidad de pensar la realidad en la que hoy se vive, buscando encontrar nuevos cauces o caminos, para la recuperación del ser humano, de las formas de convivencia y de relación humana, en las que se recuperen las viejas formas de entendimiento y comunicación soli-

²⁵ Castañeda, “Imaginarios ...”, 217-218.

daria; porque los seres humanos se *entifican e identifican* en la unidad de la diferencia de la diversidad humana en la fenomenicidad del acontecer histórico; en el reconocimiento horizontal, de libertad, equidad y justicia solidaria, porque ópticamente “somos lo que somos”, en relación con los otros, y ahora, las nuevas condiciones pandémicas impiden una relación dialógica y dialéctica del “cara a cara”; para construir e imaginar mundos nuevos posibles e incluyentes de la humanidad entera; porque la realidad de la Covid-19 obnubiló incluso a las conciencias más lúcidas; por ello nos encontramos ante la urgencia de repensar que

Los espacios que nos rodean modelan indeleblemente nuestra psique. Luchar por conseguir un entorno con sentido es luchar por obtener espacios que nos hagan más poderosos y no más desvalidos, que promueven y potencien la vida en lugar de reducirla al pulso mecánico de la máquina. El espacio en el que vivimos constituye en última instancia una proposición metafísica, pues nutre mil y un aspectos de la vida.²⁶

Así pues, el sistema capitalista neoliberal está radicado en el consumo y el mercado, que crea necesidades innecesarias, superfluas; se ha convertido en la “prisión de hierro” de lo que parece ser y del que ya no es posible escapar; la humanidad se encuentra en el límite, a menos que se busquen alternativas que recuperen al ser humano, en su amplio valor antropológico incluyente de la diversidad humana, en la unidad ontológica de lo humano en la fenomenicidad de su acontecer, en el devenir finito y temporal de la existencia y de la vida.

Lo cual será considerado por la nueva modernidad alternativa radical, como la parte racionalmente consciente de la relación con los *entes-seres* de la naturaleza, del cosmos en el mundo de la vida y del planeta; espacio común y habitáculo natural de la existen-

²⁶ Skolimowski, *Filosofía viva...*, 263.

cia humana, en el acontecer de la vida en las circunstancias de la eventualidad histórica que hoy se vive:

El consumismo, una de las bases fundamentales del capitalismo neoliberal, es parte de la tendencia fagocitaria de la racionalidad moderna. Consumir es comer, digerir, asimilar. Para consumir hay que mirar. Se ofrece el producto de tal manera que luzca apetitoso, de tal modo que lo comamos con los ojos. Calles invadidas de imágenes publicitarias, los *malls* y sus hermosas tiendas con lindos pasillos plagados de publicidad. La realidad que ofrece el consumismo mediante la publicidad es más real que lo real. Se mira bien, nos hace mirar mejor. Las parejas pasean amorosamente dentro de las grandes plazas comerciales, saben que no comprarán algo, pero es el lugar más tranquilo, más seguro, más “bonito” para enmarcar una tarde juntos. Mirar el paisaje implica asimilar marcas, ideologías, valores, frustraciones.²⁷

Así, en la era de la información, de las tecnologías, de las disciplinas, la interdisciplina y la transdisciplinariedad, es urgente desarrollar habilidades y capacidades que permitan estar más *ad hoc* con los tiempos modernos, y mostrar los grandes problemas y las posibles soluciones que la nueva época requiere. El futuro que se construye en el presente pertenece a nuevos individuos, a sujetos con distinta mentalidad, como a la vez, a modos o maneras de entender las nuevas realidades científicas y tecnológicas.²⁸

²⁷ Ulises Piedras Arteaga, “Educar la mirada en la hiperrealidad”, en Mario Magallón Anaya e Isaías Palacios Contreras (coords.), *Caminos del pensar de nuestra América* (México: CIALC-UNAM, 2018), 90-91.

²⁸ Baudrillard, *La guerra del Golfo...*, 38-39-49. Sin embargo, cabe advertir que, según Baudrillard, “La información es como un misil no inteligente, que jamás encuentra su objetivo [...] y que por lo tanto se estrella en cualquier sitio, o se pierde en el vacío, en una órbita imprevisible, donde gravita eternamente bajo forma de residuo [...]. La información no deja de ser un misil errático, de incierto destino, que busca su presa, pero cae en todas las engañifas; de hecho, mea fuera del tiesto, y su resultado la más de las veces equivale a cero. La utopía de una publicidad dirigida, de una información dirigida, es la misma que la del

Por lo anterior, podemos decir, ante la nueva realidad, que pareciera que nos acercamos al fin del mundo, a la concitación de los tiempos; ante ello resulta pertinente y adecuado establecer relaciones analógicas y metafóricas modernas, entre Occidente/Oriente con los acontecimientos del mundo actual:

Por lo tanto, para llevar las cosas a sus justas proporciones, diremos que parece que nos acercamos realmente al fin del mundo, es decir, al final de una época o de un ciclo histórico, que, por otra parte, puede estar en correspondencia con el de un ciclo cósmico, según lo que enseñan a este respecto todas las doctrinas tradicionales. Existieron ya en el pasado muchos acontecimientos de este tipo, y sin duda existirán más en el futuro; acontecimientos de importancia desigual, por lo demás, según rematen periodos más o menos amplios y según conciernan a todo el conjunto de la humanidad terrestre o solamente a alguna de sus partes, una raza o un pueblo determinado. Es de suponer dado el estado presente del mundo, que el cambio que se habrá de producir tendrá un alcance muy general, y que, sea cual sea la forma que revista y que no tratamos de definir, afectará más o menos a toda la Tierra [...]. Por lo demás, digámoslo de inmediato, no es ésa razón suficiente para resignarse a sufrir pasivamente el desorden y la oscuridad que momentáneamente parece triunfar, pues, si así fuera, no nos quedaría más opción que guardar silencio; por el contrario, es razón para trabajar, tanto como se pueda, con el fin de preparar

misil dirigido: no sabe dónde va a dar, y tal vez su misión no consista en acertar, sino como el caso del misil su misión esencial consista en ser lanzado [...]. A una velocidad determinada, la de la luz, uno pierde hasta la propia sombra. A una velocidad determinada, de la información, las cosas pierden su sentido. Resulta muy arriesgado enunciar (o denunciar) el Apocalipsis del tiempo real, pues precisamente entonces cuando el acontecimiento se esfuma y se convierte en un agujero negro del que la luz ya puede escapar”. Por esto mismo, la realidad del mundo de la vida, de la comunicación, la información y la publicidad es poco creíble, por la incertidumbre en que se desenvuelve.

la salida de esta Edad Sombria cuyo final más o menos próximo, si no inminente, se puede ya vislumbrar a través de múltiples indicios.²⁹

Todo lo cual obliga a repensar, con la crisis del coronavirus, a buscar novedosas formas y estrategias sanitarias para combatirlo, que se alejen de los arcaicos procedimientos salubres y ecológicos. Por ello, es necesario tomar conciencia de que el regreso a los nacionalismos y al Estado es sólo ilusorio y momentáneo. Porque la crisis no es el fin de la globalización, sino un motivo para configurarla de otra manera. El virus de la Covid-19 paralizó las viejas ideas regionales, nacionales, locales; limitó las libertades, la justicia y solidaridad de la ciudadanía en el mundo, así como las políticas de emigración y de libre tránsito del hemisferio sur hacia el norte; el repunte de los fundamentalismos de muy diverso carácter; el racismo, la exclusión, la miseria, el hambre, la misoginia y los conflictos de género, así como muchas otras cosas que requieren buscar alternativas y encontrar nuevas respuestas de forma creativa e incluyente de una ética mundial en la que nadie ni nada sea excluido y que reconfigure una forma del *buen vivir y convivir en la comunalidad y en equilibrio y respeto con la naturaleza*.

En estos horizontes contemporáneos de la Covid-19 se demanda innovación intelectual, hermeneutización, interpretación, explicación y sobreinterpretación del devenir histórico de las palabras y los conceptos; construcción de sentido en las diversas culturas filosóficas, políticas e intelectuales en el mundo de la vida. Especialmente con lo que está aconteciendo en la actualidad, donde parece no estar “clara” la hipotética prognosis, porque ante esta realidad no es fácil pronosticar sobre el futuro; más aún, la llamada *era conceptual o historia conceptual* de Koselleck³⁰ tiene que dejarse en

²⁹ René Guénon, *La crisis del mundo moderno*. Trad. de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega (Barcelona: Paidós, 2001), 12-13.

³⁰ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. de Norberto Smilg (Barcelona: Paidós, 1993).

suspense; porque hoy se requiere ir más allá de las construcciones específicas de palabras, conceptos, imágenes, símbolos, imaginarios y representaciones ideológicas; los que se dan en distintos escenarios posibles, que se requieren para entenderlos y explicarlos, analizarlos en su *circunstancial ontológica* de su fenomenicidad, mediante su funcionamiento y operatividad, que permita y acepten ser enunciadas como afirmaciones aproximativas que expresan prácticas políticas de la filosofía y del poder, de las ciencias y las tecnologías.

Esto requiere de educar y reeducar las formas de la mirada al acercarnos a las nuevas realidades. En este sentido, la interpretación y explicación han de fundarse en la conjetura o abducción, como desviación que explique no sólo nuestra relación con los mensajes elaborados con la intencionalidad de otros seres humanos, e incluso de cualquier forma, de interacción del ser humano y con el mundo circundante de la Covid-19.

Es la politización de imágenes, conceptos, representaciones de la realidad y el mundo, lo que implica la necesidad de la interpretación incluyente de los seres humanos, que haga posible diagnosticar el uso y manejo adecuado de las imágenes, las palabras, las filosofías con fines éticos, políticos y sociales, con el gran problema que invade al mundo humano. Sin embargo, hasta la actualidad no es posible afirmar con certeza lo que está sucediendo en el mundo virtualizado de las imágenes, las representaciones ideológicas de la información manejadas a través de las redes sociales.³¹ Es allí, precisamente, en los procesos de interpretación, que el ser humano construye cognitivamente, mundos actuales y posibles, a partir de hipotéticas *falsas verdades* que rebasan la racionalidad y posicionan la *posverdad* y el *posdeber*.

Empero, para sobrevivir en la realidad *ciberespacial de intercomunicación y de redes sociales* es importante adquirir las destrezas en el manejo y uso de las nuevas tecnologías de la información y la co-

³¹ Piedras, "Educar la mirada...", 99-104 y ss.

municación, como para las construcciones conceptuales, dialéctica y dinámicamente abiertas; de apertura para entender las realidades del mundo contemporáneo, las cuales han de estar regidas y reguladas por la eticidad responsable de compromiso y respeto de los derechos humanos de todos.

De la misma manera, en el tiempo presente, la interpretación hermenéutica y la explicación del futuro se han constreñido a dirigir los esfuerzos de la humanidad a la búsqueda de la “estabilización” de los condicionamientos naturales de nuestra existencia en el mundo, donde el problema de la Covid-19 ha complejizado las respuestas; la presencia de la incertidumbre sobre el futuro de la humanidad está siempre a la puerta, amenazante; forma violenta regida y manipulada por el manejo de las palabras, los conceptos, la “guerra de las imágenes”, y la ambigua connotación de *mentiras falsas* o *falsas mentiras*, como instrumentos de disuasión, pacificación, neutralización, control y paralización de los seres humanos, a través de las noticias falsas y los *bots* en las redes sociales, los que se enciman y traslapan, para impedir el discernimiento de diferenciación entre lo falso y lo verdadero.

Éstos son los sentidos de la posverdad y el posdeber, que circulan tautológicamente, sin responsabilidad ética ni compromiso responsable, construyendo imágenes falsas, sobre falsas realidades sin fundamento sobre autores, personajes y problemas; es la mercadización de un producto que sería falso, donde se da el poder y dominio de los sujetos, los objetos y las cosas, lo que muestra que la tautología del poder nunca ha sido inocente, porque su finalidad subyace bajo el mito de las necesidades del sujeto como forma de control; cuya intención es reproducir un orden social que responda a las necesidades artificiales del sistema de producción neocapitalista.

La intención reproductora del orden social se funda en la supuesta legitimidad de la producción, del mercado y consumo; es el espacio donde las personas tengan necesidad de consumir aquello que se ofrece en el mercado, dominado por el soporte ideológico y

la retórica del discurso neocapitalista del consumismo y los conocimientos prácticos apoyados en tácticas y astucias del capital, no siempre explícitas en las relaciones sociales de producción y consumo. Es decir, ese conocimiento táctico es inconsciente, algunas veces, y no está verbalmente articulado, porque la mayoría de los aspectos de nuestra vida no son racionales y no necesariamente tienen que serlo.

Durante el tiempo pandémico, diríamos que esto fue violencia “terapéutica comunicacional” de consenso y convivencia ideológicamente forzada, la que, a través de la *virulencia* de las imágenes de la información y la comunicación, que no sólo es real, sino que, más aún, se sobrepone a la violencia real y al propio medio de comunicación, terminan por confundir a los actores partícipes de la información que se transmite a través de las redes sociales:

Esta violencia es, por excelencia, la violencia de la información, de los medios de comunicación, de las imágenes, de lo espectacular. Violencia ligada a la transparencia, a la visibilidad total, a la desaparición de cualquier secreto. Violencia que también puede ser de orden neuronal, biológico y genético (en breve se descubrirá el gen de la rebelión, puede ser incluso el de la rebelión contra la manipulación genética), auténtico secuestro biológico, del que en última instancia sólo quedarán los reciclados, los zombis: todos lobotomizados [...]. Hoy en día, esta violencia adopta la forma de lo virtual, es decir, trabaja para establecer un mundo liberado de cualquier orden natural, ya sea el del cuerpo, el del sexo, el del nacimiento y el de la muerte. Más que de violencia habría que hablar de virulencia.³²

Cabe advertir que la intención de la “estabilización” es sólo un hipotético teórico y metodológico de trabajo; una visión, una “mi-

³² Jean Baudrillard, *La agonía del poder*. Trad. de Marisa Pérez Colina y Ana C. Conde (Madrid: Consorcio del Círculo de Bellas Artes/Comunidad de Madrid/Ministerio de Cultura, Caja Duero/Fundación COAM/Iberia, 2005), 46-47.

rada de reajo”; acercamiento un tanto difuso e impreciso; que permite pensar que la aceleración del tiempo en el mundo actual es una fase de transición a otra etapa de la temporalidad, ante la cual, detrás de ello, pareciera que habría que redistribuir responsabilidades éticas, políticas, sociales, culturales, económicas; empero, para ello se requiere de cierta certidumbre sobre la realidad que se vive.

Sin embargo, en el mundo comunicacional de la información y de la guerra de las imágenes, nos preguntamos: ¿hasta dónde esto es posible? En un mundo donde la incertidumbre se enseñorea y domina la irresponsabilidad, la falta de compromiso moral y solidaridad con el otro, con los seres vivos, los objetos y las cosas que nos rodean. Ante ello, no es posible deducir enseñanzas históricas de la Historia (universal), sino, más bien, la interpretación teórica de historias posibles y diversas atravesadas por una situación de crisis, destrucción y muerte, provocada por la Covid-19.

Pero, ¿esto es viable, cuando la realidad humana y la biopolítica³³ se dan en distintos tiempos con rapidez inusitada; y el tiempo de larga duración braudeliana permite, en un primer intento, ¿calcular y plantear hipótesis posibles? La respuesta a esta pregunta es muy compleja, pero es una apuesta al análisis inmediato de los acontecimientos en la realidad que se vive; en un mundo cargado de contradicciones, oposiciones, paradojas, de callejones sin salida, de “hoyos negros” y de violencia en las muy variadas y diversas expresiones.

No obstante, la apuesta es una hipótesis de trabajo orientadora, fundada en la “sospecha de tiempos históricos posibles nuevos”,

³³ Entendemos por biopolítica las formas de control de la sociedad a través de la ideología y la intervención de los cuerpos de los individuos. Es decir, es la vigilancia de la sociedad y de los individuos, la cual se efectúa mediante el dominio de las conciencias y de los cuerpos a través de la ideología. Más aún, puede decirse que para la sociedad capitalista lo biopolítico es importante, ante todo, por el control de lo biológico, lo somático, lo corporal y lo psicológico. Por ello podemos decir que el cuerpo, la corporeidad, es una entidad biopolítica.

ante una realidad pandémica que requiere respuestas nuevas en todos los sentidos y horizontes, dada la experiencia explicativa y de interpretación de los nuevos eventos sociales, políticos, culturales y económicos.

En nuestros días, Aristóteles cobra presencia en la reflexión sobre la política, cuando apunta:

En efecto, ella (la política) es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues, aunque sea el mismo bien del individuo y de la ciudad, es evidente que es mucho más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; como procurar el bien de una persona es algo deseable, pero más hermoso y divino es conseguirlo para un pueblo y las ciudades.³⁴

Así, en el mundo de hoy, después de casi veintitrés siglos, analógicamente sigue teniendo vigencia lo dicho por Aristóteles, más aún, algunos de los problemas se han potencializado; se ha dado, imaginariamente, el acortamiento del tiempo a través de las innovaciones científicas y tecnológicas, de redes comunicacionales, sociales, de la internet, Facebook, X (antes Twitter), WhatsApp, Instagram, etc. Todo lo cual trastoca las decisiones políticas, sociales, económicas y culturales, como la capacidad de organización a nivel global; tanto en los países ricos como en los pobres; al lado de esto se está dando el fenómeno de las grandes migraciones del hemisferio sur hacia el norte, lo que ha transgredido las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales; allí donde resurgen y se

³⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. de Emilio Lledó y Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), 130-131.

potencializan racismos, guerras sociales y políticas, de exclusión y terror, es la supresión de la libertad en sus muy diversas y variadas expresiones:

En nuestro mundo global, las mercancías circulan libremente, pero no las personas, ya que están surgiendo nuevas formas de *apartheid*. El tópico de los muros porosos, de la amenaza de que nos inundan los extranjeros, es estrictamente inmanente al capitalismo global, y constituye un índice de la falsedad de la globalización capitalista. Es como si los refugiados quisieran que la libre circulación global se ampliara de las mercancías a las personas. Desde el punto de vista marxista hay que relacionar la “libertad de movimiento” con la necesidad del capital de contar con la mano de obra “libre” (millones de personas arrancadas de sus formas de vida comunitaria para poder encontrar empleo en fábricas donde se explota, como ocurre hoy en día en China o México), y también con la libertad realmente universal del capital para moverse por todo el globo. La manera en que el universo del capital se relaciona con la libertad de movimiento de los individuos es, por tanto, inherentemente contradictoria: necesita individuos “libres” como mano de obra barata, pero al mismo tiempo necesita controlar sus movimientos, pues no se pueden permitir las mismas libertades y derechos para todos.³⁵

Se está dando un gran choque cultural, tanto en Europa, nuestra América y el mundo; cientos de miles, de millones de personas se han visto obligadas a abandonar sus campos, pueblos y ciudades, para establecerse en los suburbios de las megaciudades del hemisferio norte, particularmente de Estados Unidos y Europa. Así, el refugiado, el excluido y el paria ocupan ahora el lugar donde irrumpieron los proletarios en los Estados altamente industrializados de Norteamérica y europeos; lo grave, como dijera Franz Hinkelammert, es que en América Latina y el Caribe, o nuestra

³⁵ Žižek, *La nueva lucha...*, 63-64.

América, e incluso en el mundo depauperado, parece que ahora “es un lujo ser explotado”.

En la actualidad, la miseria, la marginación, la explotación, la exclusión y la violencia se han convertido, a través de las imágenes y los nuevos lenguajes, en el más importante motivo publicitario, más no por ello de solidaridad ética con los marginados y excluidos:

Hoy se va delineando una situación en la cual, en nuestra sociedad diferenciada, determinados fenómenos de aceleración han alcanzado su grado de saturación. Sin duda, la población mundial habrá de chocar con un límite absoluto, con independencia de cuándo y dónde se alcanzará. Análogamente, existen condiciones naturales mínimas que no es posible infringir o ampliar para seguir acelerando la circulación de los intercambios. El tráfico de automóviles y el aéreo se bloquean recíproca y crecientemente. Gracias a la computadora la informática puede conectar con celeridad agregados de datos y en esa medida suministrar más rápidamente datos del pasado y del futuro, pero en la interpretación productiva de las informaciones el hombre presumiblemente deberá continuar confiando en su capacidad receptiva natural.³⁶

³⁶ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*. Trad. de Faustino Oncina Coves (Valencia: Pre-Textos, 2003), 68.

MODERNIDAD FILÓSOFICA Y SUJETO

ÉTICA Y POLÍTICA EN LA REALIDAD GLOBAL
DE NUESTRA AMÉRICA

Reflexionar sobre las relaciones entre la ética y la política requiere proponer una metodología de carácter inter y transdisciplinario entre las humanidades, las ciencias sociales y naturales, capaz de establecer intercambios conceptuales y epistemológicos, que permitan redefinir las formas de entender y analizar las construcciones ópticas y conceptuales sobre la realidad del mundo de la vida del ser humano. Esto lleva a una inevitable pregunta: ¿cómo explicar este hiato, este abismo, entre la vida pública y la privada, entre la ética y la política, entre la estética y la moralidad? Cabe señalar que la ética y la política tienen, necesariamente, una dimensión social común: el ser humano, porque en ellas se dan las relaciones de los comportamientos individuales y sociales que operan con el todo social.

Es relevante considerar que una y otra: ética y política funcionan de forma distinta: la política se relaciona con los comportamientos políticos y el poder; es decir, el poder está referido a la esfera de los hechos sociales y las relaciones ideológicas y políticas de las conductas humanas, en el ejercicio praxológico, social y político como instrumento de control y dominio de individuos y

colectividades; en cambio la ética, como forma de conocimiento considera esos procedimientos conductuales desde la normatividad objetiva de valores morales y el hipotético kantiano del deber ser, o más, precisamente, de lo deseable en la sociedad.

Es decir, la ética es un intento por realizar una teoría histórico-social desde la modernidad alternativa radical crítica sobre la subjetividad del sujeto racionalmente consciente del quehacer y la responsabilidad comprometida con la sociedad; lo que trae implícitas las bases de una nueva ética en íntima relación con la libertad y la autonomía; allí donde la acción individual no esté desvinculada de los intereses de la colectividad, porque “¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? [...]. La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”.¹

Por ello, cuando hablamos de modernidad en general, implica hablar del sujeto, del ser humano, en la ubicación histórica y social en la dialecticidad del análisis del acontecimiento en libertad, en la capacidad de decidir racionalmente:

Hablar del sujeto y de la subjetividad social requiere ir hilvanando toda una red de reflexiones en las cuales el sujeto individual y colectivo estén ubicados en un tiempo histórico y en una realidad social circundante. Por esto mismo, la reflexión sobre el sujeto en general, y del social en particular, no es un “constructo”, algo inventado por la imaginación humana, sino el resultado de un acto de libertad, Es ésta la que devela las estructuras profundas y complicadas de las múltiples y diversas relaciones del saber; lo cual no es otra cosa que el resultado de una ontología histórica del “nosotros” y su relación con el saber y la verdad, por lo que nos constituimos en sujetos del conocimiento.

¹ Michel Foucault, “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez Muller, “Entrevista con Michel Foucault”, *Revista Concordia*, núm. 6 (29 de enero de 1984): 99-116.

Sin embargo, éste es el problema de la verdad del poder. Ejercer la libertad es un acto mismo de poder. “Saber es poder”, como antes lo habían señalado los filósofos medievales. El problema de la libertad es inherente a lo que nosotros somos, a lo que hacemos, a cómo lo percibimos; tiene que ver directamente con nuestros comportamientos, sentimientos.²

De lo que se infiere que la política *explica* y la ética *justifica*, por lo tanto, responden a preguntas distintas: la primera responde a los problemas sociales de la colectividad; mientras que la segunda trata de explicar teórica y racionalmente las acciones políticas, cuando se realizan valores éticos, como el deber ser en la practicidad de la convivencia social. Por lo mismo puede decirse que política y ética son dos proyectos opuestos, pero necesariamente codependientes y complementarios:

No obstante, por distintos que sean un discurso explicativo y otro justificativo, éstos se requieren mutuamente. En efecto, todo poder real, para ejercerse, necesita de la adhesión de una manera que resulte deseable para ella. Tiene, pues, que proclamar la realización de valores objetivos y justificar así el mantenimiento de su poder en la propuesta de un bien común. La exposición de un poder descarnado, sin justificación alguna, lo exhibiría como fuerza arbitraria; ningún miembro de la sociedad podría entonces darle su adhesión. El lenguaje explicativo del poder tiene que incluir, por lo tanto, juicios que le sirvan de justificación. A la inversa, una propuesta ética colectiva sin ninguna referencia a las fuerzas reales que podrían sustentarla puede ser adorno de un alma bella, figuración de un mundo armonioso, pero renuncia a cualquier intento por configurar una realidad social. Para convertir en bienes compartibles su proyecto, debe tomar en cuenta las relaciones efectivas que existen en la sociedad. El discurso justificativo de la sociedad deseable tiene que incluir, por lo tanto, una

² Magallón, *Modernidad alternativa...*, 107-108.

explicación de los factores de poder que ayudarían a su realización. La política sin una ética es fuerza ciega; la ética social sin un conocimiento político que la explique es ilusión vacía. Así, entre la política y la ética hay, a la vez, una oposición y una referencia mutua.³

Ante el abandono actual y decisivo en favor de lo trivial, de la suspensión, de la discusión dialógica razonable, ante las puertas críticas del abuso del “poder legítimo”, y la crítica ética regulada por principios incluyentes de la diversidad que busca regular la comunicación y las prácticas que han conducido a la confusión ontológica y epistemológica de ambas dimensiones: política y ética. Ello hace necesario poner frente a frente a ambos términos, surgidos de la convivencia social de las relaciones humanas en la realidad ontofenomenológica concreta e histórica:

Para comenzar a elucidar esta cuestión habría que hacer un repaso de toda la historia de la humanidad, la persistencia del “estado de naturaleza”, es decir, la guerra de todos contra todos y el reino de la fuerza bruta entre colectividades o, por lo menos, la historia de nuestra civilización greco-occidental y hebraica-cristiana. Una empresa imposible incluso si la redujéramos a la historia de las ideas, mutilándola así hasta lo irrisorio. Habría que componer una historia del imaginario social, quizás en el plano más enigmático de todos: la instauración por parte de cada colectividad en su oposición, hasta ahora aparentemente casi insuperable, al nosotros de los otros, la diferencia entre la ley (por más criticable que sea que regula nuestras relaciones y la no-ley) que prácticamente impera en nuestras relaciones con el “exterior”.⁴

³ Luis Villoro, “Ética y política”, en Luis Villoro (coord.), *Los límites de la ética* (México: CEIICH-UNAM/Siglo XXI, 2001), 4.

⁴ Cornelio Castoriadis, *El avance de la insignificancia* (Buenos Aires: Eudeba, 1997), 260.

De todo ello se desprende que en la reflexión filosófica existen preguntas en la investigación sobre ética y política que motivan la reflexión filosófica, social, económica, científica y tecnológica, sobre el poder y la violencia; la historia, la filosofía y la memoria; la ética y lo social, la historia y la antropología, la sociedad y la economía en la temporalidad histórica de cada época.

Ante esto, es preciso —incluso imprescindible— reflexionar para ir de las éticas heterónomas a las autónomas, de reconocer en estas últimas (como factor regulador) a la libertad:

Superar las éticas de la heteronomía y para ello, ante todo, las políticas de la heteronomía. Nos hace falta una ética de la autonomía necesariamente articulada a una política de la autonomía. La autonomía no es la libertad cartesiana y aun la sarteana, fulguración sin espesor ni ataduras. La autonomía en el plano individual consiste en el establecimiento de una nueva relación entre uno mismo y el propio inconsciente; no eliminarlo sino lograr filtrar lo que pasa o no de los deseos a los actos y palabras. Tal autonomía individual requiere densas condiciones instituidas. Por lo tanto, necesitamos instituciones de la autonomía, instituciones que a cada uno concedan una autonomía efectiva en calidad de miembros de la colectividad y le permita desarrollar la autonomía individual. Esto sólo es posible instaurando un régimen verdaderamente democrático y no sólo de palabra.⁵

Por lo tanto, hablar de democracia y libertad implica hablar de política, negociación, consenso y conflicto. En este sentido, la política, aparentemente, no existe en todos lados siempre; porque se considera que la verdadera política es el resultado de la creación histórica y social en las relaciones sociales concretas; aunque, hay que decirlo, la política es muy frágil, si no se reconoce el *polemos*, el derecho a disentir, a disertar por el respeto y el reconocimiento; de luchar por libertades y derechos en diálogo de forma horizontal,

⁵ *Ibid.*, 266.

incluyente de la diversidad humana, con justicia y equidad, con libertad y autonomía; esto es, la capacidad humana de decidir libremente, a partir de una democracia de horizontalidad radical; es necesario decir que no existe, precisamente, en la sociedad, lo político con base ética-óntica de la practicidad, lo que da sentido al realismo político es una dialógica praxológica.

Lo que requiere plantear una ética de la responsabilidad y compromiso en la actividad política. Esto es, más aún, una *ética mundial global*. Allí donde, quien actúa, de acuerdo con la ética de la responsabilidad y compromiso solidario sea incluyente de la diversidad humana y de género, sin racismos ni exclusiones; saber que la afirmación: “de lo bueno sólo puede resultar el bien”, y “de lo malo el mal” es una proposición falsa, o más bien inconsistente; porque la historia de las ideas muestra que la veracidad y firmeza no puede radicar en este principio, sino que existen reconfiguraciones reales y formales que orientan a la filosofía política y la ética contemporánea con sentido, veracidad y consistencia. Especialmente, cuando

El fenómeno de la globalización económica pone en claro que *también en la ética debe haber una globalización [...] hace falta una reflexión sobre el mínimo indispensable en cuanto determinados valores éticos, actitudes fundamentales y normas, es decir: una ética mundial para esta sociedad y esta economía mundiales que puedan asumir todas las naciones y todos los grupos de intereses.*⁶

Quien hace política debe tener conciencia de las contradicciones y oposiciones éticas de la responsabilidad y compromiso con el otro, con cualquier otro, sin exclusión. El político pacta con los valores de la pragmaticidad utilitaria de carácter político y económico en el ejercicio del poder, lo cual se opone y es contrario

⁶ Hans Küng, “El mercado global exige una ética global”, en Küng y Huschel (eds.), *Ciencia y ética...*, 21.

a una *ética social mundial de reciprocidades equitativas y solidarias*, incluyente de la diversidad humana con justicia, equidad, solidaridad y eticidad comprometida y responsable con la diversidad humana y de género. Es necesario una revaloración de la ética y la política. La propuesta global del mundo del dinero, del capital neoliberal, se coloca por encima de las necesidades fundamentales humanas; ante esto es importante recuperar las necesidades humanas por encima de los intereses económicos.

Antes como ahora, más ahora que nunca, se ha potenciado la injusticia, la desigualdad, la inequidad, la no solidaridad, la insensibilidad social, la exclusión, la marginación y la pobreza:

Así pues, el aumento de la pobreza en términos absolutos y el aumento del número de hambrientos en el mundo, reconocido por todos los informes internacionales recientes, se produce también, y simultáneamente, con el crecimiento económico de las naciones, que no garantiza sin más, la erradicación de la pobreza y del hambre. También lo garantiza el aumento mundial de la producción de alimentos. Pues bien es cierto que la suma global de los alimentos disponibles ha crecido de forma considerable en las últimas décadas, gracias a la aplicación de la tecnología, la química, la ingeniería genética a la agricultura, este crecimiento no ha sido uniforme en todas las áreas. Y lo que es más importante: en la mayoría de los casos, con la desaparición de la agricultura tradicional, la distancia entre la fuente de alimentación y el consumidor potencial se ha hecho abismal, de modo que el problema de la distribución pasa, también en este caso, a primer plano.⁷

La dimensión expresa de la política tiene que ver con el poder, pero éste se hace manifiesto, está presente, en toda relación humana y social. La relación entre la política y la ética debe radicar en

⁷ Francisco Fernández Buey, *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos* (Barcelona: Bellaterra, 2000), 91-92.

el *justo medio*, que implica el reconocimiento con justicia y equidad para todos, bajo principios que regulen la relación que se ha dado en llamar *ética social*, lo que, sin duda, entra en conflicto con el utilitarismo y pragmatidad de la política. Ante esto, el pensamiento de Aristóteles cobra vigencia, porque la ética social y la política deben buscar la felicidad, la justicia y el justo medio, la proporcionalidad analógica:

Así pues, en un sentido llamamos justo a lo que produce y protege la felicidad y sus elementos en la comunidad política. Porque la ley prescribe justamente hacer de los actos del valiente, tales como no abandonar las filas, ni huir, ni arrojar las armas; y los del temperante, como no cometer adulterio ni incurrir en excesos; y los de varón manso, como no herir ni hablar mal de nadie, y lo mismo en las otras virtudes y fechorías, ordenando unas cosas, prohibiendo otras, rectamente la ley rectamente establecida, menos bien la improvisada a la ligera. La justicia así entendida es la virtud perfecta, pero no absolutamente, sino con relación al otro. Y por esto la justicia nos parece a menudo ser (la) mejor de las virtudes [...]. En ella en grado eminente la virtud perfecta. Es perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación al otro, y no sólo para sí mismo, porque muchos pueden practicar la virtud en sus propios asuntos, pero no en sus relaciones con el otro [...]. Puesto que el gobernante está precisamente en la comunidad y para otro. Por lo cual también *la justicia parece ser la única de las virtudes que es un bien ajeno, porque es para otro. Para los demás, en efecto, realiza el bienestar, para el gobernante o para un asociado.*⁸

Desde el punto de vista ético, lo justo es lo que está dentro de la legalidad y la legitimidad proporcional, equitativa e igualitaria; la política es lo utilitario para el uso y manejo del poder, pero que demanda, para ser reconocido, de los principios sociales y morales que legitiman de forma legal la relación de convivencia política.

⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea* (México: UNAM, 1954), 107-108.

La justicia es un valor fundamental de convivencia y de relación ético-política y democracia radical horizontal con el otro, que busca la felicidad y respeto en la comunidad; allí donde todos valen y cuentan en el hacer y quehacer político-democrático de la vida cotidiana. Esto es,

La justicia como reconocimiento de las identidades exige, en cambio, el respeto a las diferencias y la atención a las desigualdades reales que necesitan ser reparadas. Por eso ha sido reivindicación de grupos excluidos del consenso imperante y es actualmente una justificación ética de los movimientos de grupos marginados, que reivindican sus derechos particulares frente a una igualdad legal que los ignora. Una y otra noción de la justicia obliga a políticas distintas [...]. Pero el ideal de una sociedad justa no podrá prescindir, creo, de ninguna de las dos nociones de justicia. Olvidarse de la una a favor de la otra puede conducir a formas distintas de injusticia. Atentar contra la igualdad a nombre de alguna diferencia, podría justificar privilegios injustos; ignorar las necesidades diferenciales de grupos y personas a nombre de la igualdad, suele dar lugar a mantener la injusta marginación de los desiguales [...]. Superar la antinomia supondría ir más allá de dos concepciones del sujeto moral: la de un sujeto puro, abstracto, universalizable, en la tradición filosófica kantiana y de una persona situada, que sigue sus propios fines en una sociedad. La superación de la antinomia supondría una concepción del sujeto moral que fuera a la vez un sujeto concreto y un sujeto capaz de universalización.⁹

En el proceso dialéctico de argumentación y de *poiesis* se dan relaciones dialógicas que metaforizan realidades metafísicas, simbólicas, conceptuales, éticas que buscan construcciones discursivas y lenguajes, en un haz de relaciones complejas de diversos niveles de significación de la teoría y de reflexiones filosóficas sobre el poder, la política y la ética.

⁹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir* (México: FCE, 2007), 89.

En todo ello cumplen un papel importante las múltiples determinaciones de la vida social, y de las condiciones de existencia en la realidad contrapuesta de oposiciones, de contradicciones, de violencia, democracia, justicia, equidad y solidaridad. Fernando Savater considera que

El conflicto político más relevante de nuestro tiempo, el de más imprevisibles consecuencias, destinado a renovar más profunda y menos lentamente de lo que imaginamos el planteamiento institucional de la convivencia humana, estriba en la incompatibilidad entre Estado y democracia. Se trata del más paradójico de los conflictos, pues la democracia adviene precisamente como la forma más fuerte y eficaz, es decir, más *racional*, de interiorizar y consolidar la estructura del Estado moderno. Ningún Estado tan totalizador y absoluto, tan sólidamente implantado en el terreno menos susceptible de subversión, tan rico en complicidades espontáneas e irremediables como el que borró la jerarquía naturalizada que escalonaba los súbditos y difundió el poder soberano entre los socios iguales por la razón y por la común sumisión al dinero (si se prefiere, a lo económico) como fundamental principio valorativo.¹⁰

La filosofía, la memoria, las éticas, las humanidades y la cultura se encuentran transidas y han sido mediadas por el capital y el dinero, el mercado y el consumo, donde los conflictos se dirimen a través de la violencia, del conflicto, de la destrucción y, en caso extremo, de la muerte, donde la ética y el *ethos* de la cotidianidad de la vida han sido diluidos por la corrupción y el dinero, allí donde se sacrifica el *ser*, el *ente-ser*, el fundamento ontológico de la existencia humana, por el *tener*, el capital, el dinero y el consumo.

Ésta es la historia ética y política de la tragedia humana. Que hay que desatar o desanudar bajo ciertos principios éticos socia-

¹⁰ Fernando Savater, *La tarea del héroe. Elementos para una ética trágica* (México: Planeta, 2005), 274-275.

les regulativos. Urge despejar y reconocer que la historia mundial ha estado cargada de dramatismo y tragedia, de hipocresía, dolor, exclusión, racismo, destrucción y muerte. Al respecto, María Zambrano señala que

La historia trágica se mueve a través de personajes que son máscaras, que han de aceptar la máscara para actuar en ella como hacían los actores en la tragedia poética. El espectáculo del mundo en estos últimos tiempos deja ver, por la sola visión de máscaras que no necesitan ser nombradas, la textura extremadamente trágica de nuestra época. Estamos, sin duda, en el dintel, límite más allá del cual la tragedia no puede mantenerse. La historia ha de dejar de ser representación, figuración hecha por máscaras, para ir entrando en una fase humana, en la fase de historia hecha tan sólo por necesidad, sin ídolo y sin víctima, según el ritmo de la respiración [...]. El hombre que no mata en su vida privada, es capaz de hacerlo por razón de Estado, por una guerra, por una revolución, sin sentirse ni creerse criminal. Es sin duda un misterio no esclarecido, pero nos pone en la pista de esclarecerlo el sorprender el carácter de la historia hecha hasta ahora, salvo en raros momentos [...]. Más, aunque lenta y trabajosamente, se ha ido abriendo paso esta revelación de la persona humana, de que constituye no sólo el valor más alto, sino la finalidad de la historia misma.¹¹

Es el problema de la modernidad en general y su perfil de exclusión y negación del sujeto, en la génesis de la conciencia histórica y política, calculadora del mundo histórico de la vida del ser humano; de la creación de ideas desde la racionalidad calculadora y selectiva, lo que trae como consecuencia, el fin de la filosofía, del logos, del conocimiento, del *ente-ser*, del sujeto de la historia; es la tesis descarada de la posmodernidad, de la poscolonialidad, e incluso de la decolonialidad, no obstante sus matices; allí donde ya todo

¹¹ María Zambrano, *Persona y democracia. La historia sacrificial* (Barcelona: Anthropos, 1992), 44-45.

está prescrito, predeterminado, donde el sistema se niega a sustentar cualquier sentido de verdad. Por esto mismo, la pregunta sobre la democracia, la libertad, la justicia, la equidad, como la crítica al Estado es parcializada, e incluso en algunos casos se encuentra ausente; ante ello,

Hay algo, sin embargo, que otorga originalidad a la actitud, descarada del posmoderno. No es sólo el reconocimiento de que la crítica al sistema cuando se lleva a cabo con los métodos o presupuestos, de dicho sistema, reproduce lo mismo. Tampoco dice, sin más, que el marginal, como dato psicológico, lucha no tanto por modificar el poder, sino por lograr una parte del poder. Ni se limita a constatar que el sistema lo domina todo o que la absorción es uno de sus poderes más efectivos. Dice más. Dice que la sociedad *no* es simplemente un núcleo fuerte ante el cual sucumbe a quien lo combate. La sociedad, por el contrario, se ha hecho mucho más elástica en su dominio. No hay un centro y una periferia bien determinados sino una especie de plano que, según las circunstancias, muestra un color u otro. Es como si lo verdadero y lo falso cambiaran constantemente de sentido. De esta forma, todo valdría, no habría una manera de distinguir un arriba y un abajo [...]. Una derecha y una izquierda [...]. La sociedad posindustrial, frecuentemente, no hace sino alimentarse de una permisividad de culto al “yo” que, en realidad, es la manifestación más o menos inconsciente de la obediencia, la impotencia y la resignación. Los cantos al individualismo, al vértigo, a lo efímero o al fragmento no harían más que ocultar la inexistencia de individuos autónomos; los únicos individuos que posibilitan una sociedad libre y con alternativas.¹²

Así, las filosofías posmodernas son opuestas a la moderna, en la que las primeras están implícitas o forman parte de ésta, porque

¹² Javier Sádaba, “¿El fin de la historia? La crítica de la posmodernidad al concepto de la historia como metarrelato”, en Reyes Mate (ed.), *Filosofía de la historia* (Madrid: Trotta 1993), 201-202.

esta última tiene un carácter de inteligibilidad y transparencia formalmente estructurado, no obstante de las oposiciones y contradicciones, afirmaciones y negaciones; lo que se muestra y se adquiere al construir y reconfigurar la epistemología y la ontología; la capacidad para explicar, interpretar y analizar lo simbólico, lo icónico, las actitudes de simulación y complicidad con el orden político, social y económico establecido por la fuerza y la violencia, en la mayoría de las veces institucionalizada y legitimada por el Estado, donde el compromiso ético, social y político se diluyen, para no saber de qué lado está la justicia, los derechos individuales, sociales, políticos y colectivos que favorecen a una minoría selecta, y no precisamente a todos los seres humanos.

Hoy, más que nunca, hace presencia a nuestra realidad histórica la crisis de todo, de la existencia, de la vida toda. Es la conciencia del sujeto históricamente situado que descubre y siente que lo desconocido o lo indeterminado asechan. Por eso, hoy más que antes, estamos (o tenemos que estar) en estado de alerta, como parte de todo lo que acontece, aunque seamos insignificantes actores en la trama del mundo de la vida del ser humano y de la historia. Descubrir, reconocer, convivir y sentir que nuestra vida, además de ser una historia personal, es también comunitaria, porque formamos parte del género humano. Allí, donde el tiempo, la temporalidad nos envuelve y relaciona con los otros, como a la vez nos separa. Porque el tiempo histórico es de continuidad, desviaciones y retrocesos; por lo mismo se diría que es discontinuo, herencia y tradición, que pasa constantemente transformándose en su acontecer que dialectiza y humaniza la temporalidad, como tiempo humano.

Los tiempos de hoy, como los de ayer, son tiempos de crisis, pero ahora lo son más, porque suceden en lapsos cada vez más breves:

En una crisis algo muere. Creencias, ideas vigentes, modos de vivir que parecían inmovibles. Grupos sociales y aun profesiones que

pierden, minorías que pierden la fe en sí mismas porque ya no van a seguir viviendo o lo van a tener que hacer de otra forma. Y lo primero que sienten perder es la seguridad y el ancho tiempo que a ella corresponde: cuando vivimos sobre bases incommovibles, en un cuadro que creemos fijo, el tiempo es ancho y espacioso; los días se suceden con ritmo acompasado y creemos poder disponer de todos ellos. Se vive en una especie de presente dilatado. Se ven llegar los acontecimientos y aún se puede tener la sensación de ir hacia ellos: la vida es un ir hacia adelante con esfuerzo imperceptible o perceptible en forma de goce. Mientras que en la crisis no hay camino o no se ve. No parece abierto el camino, pues se ha empañado el horizonte —acontecimiento de los más graves en una vida humana y que acompaña a las grandes desdichas—. Ningún suceso puede ser situado. No hay punto de mira, que es a la vez punto de referencia. Y entonces los acontecimientos vienen a nuestro encuentro, “se nos echan encima”. El tiempo parece no transcurrir y de la quietud pantanosa, por una sacudida, por un salto llega en un instante lo peor.¹³

Ante la crisis que se vivió, es inevitable y urgente ir más allá de lo formal, para establecer dialéctica y dialógicamente relaciones entre teoría y práctica, para ello se requiere de un sentido crítico y analítico, hermenéutico y de interpretación, de explicación, de comprensión y coherencia formal y praxológica del conocimiento filosófico y de la praxis misma; pero, además de lo metafórico que mediatiza la realidad y que busca explicarla por otros medios, no necesariamente violentos, pero sí analítico-discursivos, para darle sentido y valor; es aquello que, para muchos, son sólo recursos retóricos del lenguaje, de las formas de habla; es decir, de expresar o de decir, con palabras: conceptos, ideas, representaciones del mundo y sobre lo que es la realidad de la vida cotidiana y de su relación con la praxis misma.

¹³ Zambrano, *Persona y democracia...*, 27-28.

De esta manera, la cotidianidad es un mundo ontofenoménico en el cual la realidad de la crisis, de cierto modo, más se oculta que se muestra, que se hace presente; lo que se encubre y simula para desvanecerse en la coherencia y el sentido. Por lo mismo se diría que lo cotidiano muestra la realidad, pero a la vez la oculta, en el sentido que impide ver las determinaciones objetivas esenciales del proceso de reproducción social, material y simbólica.

Por ello es necesario romper con las formas políticas de un pensamiento reiterativo que acepta las relaciones sociales y políticas existentes y, en consecuencia, mantiene la persistencia del orden social existente. Por esta razón, conviene plantear un pensamiento ético disruptivo que establezca la diferencia, de un orden aceptado dominante, sin (a partir de éste) romper con las formas dominantes para proponer alternativas de y sobre la realidad existente:

De las reflexiones anteriores podemos derivar una máxima que podría condensar el comportamiento ético en el campo de la política: *Obra de tal manera que tu acción esté orientada en cada caso por la realización en bienes sociales de valores objetivos.* Frente a las ideologías, el pensamiento y el comportamiento éticos se orientan por la *diferencia* entre la realidad proyectada del valor objetivo y los valores subjetivos de cada grupo social. Frente a las utopías, postula *mediación* entre el orden del valor de la realidad social asequible en cada caso [...]. En todo contexto político se mezclan el poder y el valor. No existe una situación social buena en pureza frente a otra en absoluto mala. Nada más contrario a la voluntad política recta que la pretensión de zanjar entre bienes y males totales. El político justo no es el justiciero ni el cruzado. Aunque orientado por valores superiores, sabe que no son plenamente realizables. Elige, en cada caso, el mal menor o el bien parcial adecuado a la situación. El hombre moral, en política, acepta la existencia del mal a la vez que intenta reducirlo.¹⁴

¹⁴ Luis Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (México: FCE/El Colegio Nacional, 1999), 245-248.

Se vive un mundo intercomunicado por sistemas inalámbricos de formas virtuales y satélites; a pesar de que estamos “comunicados” en la temporalidad de la vida cotidiana, las relaciones, en la mayoría de las veces, son superficiales y simuladas, formas de huida, de exterioridad, para no enfrentar la realidad; peor aún, los(as) que tienen acceso compiten por estar al día y mejor informados(as), la mayoría de las veces, se informan de superficialidades, mentiras y verdades a medias.

Los tentáculos de la dominación neoimperial están cargados de falsedades y absurdos, que impiden el desarrollo de la imaginación y de la creatividad en la construcción de nuevos lenguajes y de mundos posibles más justos y humanos, que superen la violencia incontrolada y esbocen la esperanza de un mundo mejor para los seres humanos. Sin embargo, ante la realidad capitalista opresiva y de dominación global es importante rescatar el lenguaje y la historia como parte del ejercicio de la memoria, como espacios abiertos e indisolublemente unidos en la memoria, el olvido, el reconocimiento y la negación del otro.

En términos generales, con la mundialización de los medios de comunicación, se da un proceso que filtra, invade y limita los lenguajes hasta llegar al límite del empobrecimiento de las palabras expresivas y de sentido metafórico complejo de gran riqueza, de contradicciones y resistencias, donde las fuentes de las redes del poder social en el mundo, como las formas discursivas y los discursos, la violencia, la coacción, la persuasión, la dominación política, cultural e ideológica están reguladas por las grandes redes del poder informático. Porque

Una característica central de la sociedad red es que, tanto las dinámicas de dominación, como las de resistencia están basadas en la formación de redes y en la estrategia de ataque y defensa mediante redes, en realidad es una continuación de la experiencia histórica de sociedades anteriores, como la sociedad industrial. La fábrica y las grandes empresas industriales organizadas verticalmente fueron la base material del

desarrollo, tanto de la burguesía industrial como del movimiento de los trabajadores. De forma análoga, hoy en día las redes informáticas para los mercados financieros globales, los sistemas de producción transnacionales, las fuerzas armadas “inteligentes” con alcance global, las redes terroristas de resistencia, la sociedad civil global y los movimientos sociales en red que luchan por un mundo mejor forman parte de la sociedad red global. Los conflictos de nuestra época se dirimen entre actores sociales en red que pretenden llegar a sus bases de apoyo y a sus audiencias mediante la conexión decisiva con las redes de comunicación multimedia. En la sociedad red el poder esta redefinido, pero no ha desaparecido. Como tampoco han desaparecido los conflictos sociales. La dominación y la resistencia a la dominación cambia de carácter según la estructura social específica en la que se originan y modifican con su acción.¹⁵

REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE VIOLENCIA, MEMORIA, EXCLUSIÓN SOCIAL Y TEMOR

Tratar sobre una diversidad de temas y problemas desde un análisis crítico que tiene como *eje o núcleo problematizador* la *memoria*, el *olvido*, el *temor*, el *temblor* y la *exclusión de los entes-seres* humanos de nuestra América y, se diría que del resto del mundo, de pueblos que históricamente fueron conquistados, marginados y excluidos por el poder imperial de dominación de las metrópolis europeas y de otras regiones del mundo; allí donde etnias, pueblos y naciones fueron y son sometidos y excluidos hasta la actualidad, de derechos y libertades (sociales, políticas, económicas y culturales).

Formas de poder y prácticas de dominio ejercidas en contra de las naciones conquistadas y dominadas en todo el orbe, a través del tiempo y de la historia; lo que implica una hipotética política de superioridad de los dominadores, radicada en el poder y control

¹⁵ Manuel Castells, *Comunicación y poder* (México: Siglo XXI, 2012), 81.

de las personas humanas y territorios; lo que pone a debate los derechos humanos, civiles, políticos, económicos, jurídicos y culturales. Sobre esto, Leopoldo Zea considera que

Así, al norte de América se formó el más poderoso centro de poder de nuestros días; y al sur, los pueblos que surgieron de la conquista y colonización mestizadora de España y Portugal. Más allá de estas dos grandes regiones de la humanidad, los pueblos de Asia, África y Oceanía también sufrieron el impacto de la conquista y colonización iniciadas en América. Y como réplica de esta misma América formada en la conquista y coloniaje surgieron las banderas libertarias contra el coloniaje impuesto; en el norte, con la revolución del 4 de julio de 1776, en Estados Unidos; y después se pusieron en marcha en el Continente y el Caribe a lo largo del siglo XIX, la de la ahora llamada América Latina. Y son estas mismas banderas las que se vuelven a levantar en nuestros días en Asia, África y Oceanía.¹⁶

Ésta es una forma de historicidad social moderna y compleja de desniveles sucesivos; de contradicciones, oposiciones y resistencias, donde los derechos y libertades no se dan en una relación equitativa y solidaria, sino desigual, inequitativa, injusta, excluyente y marginante. Lo que plantea conflictos, contradicciones y oposiciones a la modernidad occidental henchida de soberbia, reclamaciones, controversias, exclusiones, inconsistencias y aberraciones; cargadas de violencia, destrucción, exclusión, racismo, misoginia y muerte; lo peor aún es que, en el proceso histórico del siglo XX, se había declarado el fin del sujeto, de la historia, de la razón integradora [...], lo que equivale a ser práctica nugatoria y humillante de los seres humanos, colocados como mediación (ya sea objeto, cosa), es decir, como mera inmediatez, para ser sólo parte del proceso histórico y social, pero no sujetos de la historia, como *entes-*

¹⁶ Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana* (México: CCyDEL-UNAM, 1990), 27.

seres humanos, comprometidos y responsables del acontecimiento histórico. Por esto mismo,

Esa modernidad social se limitaría a ejecutar las leyes funcionales de la economía y del Estado, de la ciencia y de la técnica, que aunadas van a constituir un sistema que ya no influye. La cultura moderna había ya cumplido su ciclo de desarrollo en sus contenidos básicos y se han descubierto las oposiciones, las confrontaciones, las posibilidades y las antítesis. A la vez que la historia de las ideas, para los posmodernos, ha concluido y ha originado la poshistoria, de Vattimo, o la salida de la historia señalada por Nietzsche en *Humano demasiado humano*. Los anarquistas comparten la concepción posmoderna porque no consideran que se ha producido un desacoplamiento entre modernidad y racionalidad; al mismo tiempo reclaman y declaran también el fin de la ilustración y asumen la posición de la poshistoria y dan la partida definitiva a la modernidad.¹⁷

Esto se da en un momento crucial de la modernidad ilustrada y conflictiva occidental europea, donde la *razón imperial* es ya insuficiente para dar respuestas a los grandes problemas, que en la actualidad aquejan no sólo a nuestra región norteamericana, sino a la humanidad toda, lo que obliga a reflexionar sobre la materialidad histórica del acontecimiento, que en la actualidad circunstanciada, ontológica y fenoménica, es más fuerte que todas las crisis precedentes, para colocar al sujeto social, *al límite del límite*, es decir, aparentemente ya sin salidas ni alternativas, o éstas son cada vez más limitadas y difíciles de alcanzar. Ésta es la percepción de la realidad social, ontológica y epistemológica del mundo de hoy; lo que demanda nuevas reconfiguraciones y reconstrucciones conceptuales y categoriales capaces de explicar la fenomenicidad de lo que acontece en todos los campos de la vida humana, social, cultural y de la naturaleza.

¹⁷ Magallón, *Modernidad alternativa...*, 66.

Lo que implica tomar conciencia como sujeto histórico en relación con los otros(as), porque en nombre de los derechos y libertades sociales se han cometido las peores atrocidades en contra de los *entes-seres* humanos, porque

En nombre de la libertad y su posible realización, hombres concretos pueden ser encadenados, apresados, aniquilados. La libertad deja de ser algo concreto, la encarnación cada vez más amplia de su espíritu en la humanidad, convirtiéndose, por el contrario, en una abstracción utilitaria, puesta al servicio de fines que niegan la misma libertad. Instrumentos de la naturaleza como ambición, como pasión y como negación de la libertad. Estados Unidos, el primer pueblo que reclama el derecho de sus hombres para la libertad, el mismo que reclama el derecho de sus hombres para la libertad, el mismo que reclama al viejo mundo libertades a las que éste ha podido llegar trabajosamente, se resiste a reconocer los mismos derechos y libertades a pueblos que inclusive han visto en ellos el modelo a seguir. Se enfrentan a pueblos que reclaman para sí lo que Estados Unidos [reclamó] para sí mismo ante el viejo mundo.¹⁸

Antes, como ahora, es necesario decir que la modernidad, en su forma general, no es incluyente, porque descansa en un principio o referente único, planteado por la raíz occidental europea de los conquistadores; donde el poder, dominio y control está radicado en la razón imperial; en cambio, la modernidad alternativa radical nuestroamericana está conformada por nuevos retos y problemas que buscan respuestas desde horizontes históricos y epistemológicos nuevos y diferentes; lo que es necesario para enfrentarlos, aceptar y reconocer que la razón y el sujeto del pensar son, como decía el maestro José Gaos, las *exclusivas* del *ente-ser humano*, sin ex-

¹⁸ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana* (México: Alianza, 1976), 19-20.

clusión de nadie ni de nada, allí donde están todos, la naturaleza incluida, en el mundo de la vida humana.

Esto es una reconstrucción hermenéutica del pasado a través de la recuperación de la memoria y del recuerdo, lo que necesita de una metodología de recuperación *mnésica*, que implica la percepción de la realidad, los recuerdos, los imaginarios y las representaciones sociales; la reconstrucción subjetiva de experiencias vividas socialmente, consciente e inconsciente; las que son un referente para adaptarse y asimilar la comprensión de situaciones nuevas; lo que se realiza a través de formas dialécticas, dialógicas, de narrativas y metáforas de los fenómenos sociales de la memoria y del recuerdo, en los aspectos biológicos, psicológicos, históricos, sociales y culturales; como formas imaginarias y de representación del *inconsciente colectivo*. De esta manera,

La memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales, de los grupos. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación colectiva. El estudio de la memoria social es uno de los modos fundamentales para afrontar los problemas del tiempo y de la historia, en relación con la cual la memoria se encuentra ya hacia atrás y más adelante. En el estudio histórico de la memoria es necesario atribuir una importancia particular a las diferencias entre sociedad de la memoria esencialmente oral y de memoria esencialmente escrita.¹⁹

Es un sistema dinámico de organización estructural de la memoria y de los comportamientos humanos y sociales, a través del intercambio de comunicación e información; lo que obliga a reconocer

¹⁹ Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Trad. de Hugo F. Bauzá (Barcelona: Paidós, 1991), 134.

la importancia del lenguaje en el ejercicio de la memoria, producto de las relaciones sociales en la realidad histórica concreta; medio por el que se dan las posibilidades de mayor alcance y comprensión de la memoria y del recuerdo colectivo, de las etnias, pueblos y naciones; lo que implica salir de los medios físicos corporales inmediatos, hacia la recuperación de la memoria, del recuerdo en el inconsciente colectivo; buscando romper con las *amnesias* y las *afasias*; es decir, con la pérdida de la memoria y el silencio obligado, como, por ejemplo, el trauma histórico de la conquista y la colonización en nuestra América y de los pueblos conquistados y colonizados, éstas se pierden, como producto traumático de la conquista y el choque cultural; lo que demanda un ajuste metodológico.

Esto es, recuperar, depositar en la memoria colectiva, que demanda explicar el porqué de estas perturbaciones, como de las razones y la elucidación social, antropológica, filosófica y política; lo que ha sido provocado por las conquistas y los neocolonialismos en los países que fueron colonias y ahora excolonias; desde donde hay un control férreo: ideológico, político, social, económico y cultural, por parte de las naciones imperiales sobre los gobiernos y los Estados dependientes e interdependientes en el mundo; lo que hace difícil que el ejercicio de la memoria y del recuerdo colectivo aflore, se haga presente.

La pérdida voluntaria e involuntaria de la memoria colectiva tiene consecuencias en la construcción de la *identidad colectiva* de un pueblo, comunidad, nación o etnia; esto pone en duda lo que se entiende por la memoria y el recuerdo colectivo y, por ende, es una interpelación crítica a la noción del hecho histórico y a la realidad concreta; a la vez que permite reconocer analógicamente otras realidades históricas, filosóficas, sociales, políticas, antropológicas, económicas y culturales, lo que demanda reflexionar sobre las “comunidades imaginadas” y las representaciones de la realidad y del mundo de la vida, además de las condiciones de existencia como seres humanos situados y en situación de su condición exis-

tencial e histórica. Todo lo cual, en la historia puede asumir diferentes formas:

Historia de las concepciones globales de la sociedad, o historia de las *ideologías*; historia de las estructuras mentales comunes a una categoría social, a una sociedad, a una época, o historia de las *mentalidades*; historia de las producciones del espíritu vinculadas no con el texto, las palabras, el gesto, sino con la imagen, o historia de lo *imaginario*, que permite tratar el documento literario y el artístico como documentos históricos a título pleno, con la condición de respetar su especificidad; historia de las conductas, las prácticas, los rituales, que remiten a una realidad escondida, subyacente, o historia de lo *simbólico*, que tal vez conduzca un día a una historia *psicoanalítica*, cuyas pruebas de *status* científico no parecen reunidas todavía.²⁰

Es importante señalar que el valor de la memoria de la realidad de nuestra América, como de su función en el *análisis del papel del temor de los vencidos* en nuestra América, requiere hacer un ajuste histórico social, antropológico, filosófico, ideológico y cultural; donde se combinan los testimonios orales y escritos del pasado y del presente, como la experiencia de vida; lo que implica la necesidad de recuperar la *identidad colectiva* y comunitaria; que permite afrontar colectivamente la memoria como dirección analítica de los acontecimientos en los que se funda la memoria de los vencidos, de los excluidos y los marginados de la “historia oficial, imperial de dominio”. Por ello, puede decirse que

La memoria colectiva es uno de los elementos más importantes de las sociedades desarrolladas y de las sociedades en vías de desarrollo, de las clases dominantes y de las clases dominadas, todas en lucha por el poder o por la vida, por sobrevivir o por avanzar [...]. La memoria

²⁰ Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Trad. de Marta Vasallo (Barcelona: Paidós, 1991), 13.

es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la “identidad”, individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia.

La memoria colectiva, sin embargo, no es sólo una conquista: es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose en una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición [...]. La memoria, a la que atañe la historia, que a su vez alimenta, apunta a salvar el pasado sólo para servir al presente y futuro. Se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva de liberación, y no a la servidumbre de los hombres.²¹

Esto es, el sentido de entender la modernidad alternativa radical de la memoria y el recuerdo, como proceso de relaciones conflictivas y de lucha política y social; es una abstracción cargada de consecuencias teórico-prácticas y epistemológicas; por ello exige la necesidad de pensar una relación dialéctico-procesual, con la practicidad histórica, e ir más allá de un acercamiento a la modernidad de la razón occidental; lo que pone en cuestión sus formas exclusivistas y excluyentes; ello implica ir a los desgajamientos y a las consecuencias producidas por las dos guerras mundiales del corto siglo XX, regionales, nacionales y locales; a todo lo cual se suman las grandes crisis de dicho siglo y que sus repercusiones trascienden hasta el XXI. Por lo mismo, ya no puede decirse que el patrón de la modernidad occidental rige los procesos del desarrollo social, político, económico, filosófico y cultural; porque, de cierta forma, ésta neutraliza otras interpretaciones u otras zonas geográficas del pensamiento y la razón, como es el espacio y tiempo histórico nuestroamericano y mundial.

²¹ Le Goff, *El orden de la memoria...*, 181-183.

De tal modo que el proceso de la modernidad no se concibe ya como la racionalización de las prácticas ideológicas y políticas sólo de Occidente, sino también de otras regiones del planeta que sufrieron su impacto, porque

Los hombres de la era moderna no han sido heridos en sus narcisismos a causa de los descentramientos ocurridos, sino por la incesante expansión del mecanismo (tecnológico) en detrimento de la ilusión del alma. En la modernidad existe, ciertamente, una humillación general y durante mucho tiempo no restañada de las autorrepresentaciones humanas, una *humillación producida por las máquinas*, a la luz de la cual la humillación producida por el llamado descubrimiento del inconsciente no es, a decir verdad, más que una caricia. Si la teoría de Freud tenía tanto poder de seducción para sus clientes era porque relacionaba su posesión privada con misterios fascinantes. La huella psicoanalítica ya no nos conduce a la comprensión de la producción moderna de imágenes del mundo.²²

En este espacio histórico temporal de la modernidad alternativa radical nuestroamericana, se busca recuperar la filosofía de la memoria y el olvido en la historia de las ideas filosófico-políticas y psicológicas; lo que implica rescatar el trabajo reflexivo que incita y motiva a pensar sobre el *rescate ontológico y epistemológico de la identidad*, de la recuperación del *ente-ser identitario y óntico* de los vencidos; encubierto y ninguneado por el ejercicio del poder del dominador, como de pensar, imaginar, poetizar y crear formas de resistencia ante la embestida del sometimiento y subordinación de los vencidos, de las comunidades humanas, excluidos de nuestra América y del mundo; mirados desde un horizonte que perfila una forma filosófica, histórica y política que muestra resistencias ante el dominio del conquistador y dominador hasta la actualidad:

²² Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Trad. de Germán Cano (Madrid: Siruela, 2004), 192.

La historia de la humanidad es, precisamente, la historia de esta lucha; la historia de una pugna que realiza el hombre para situarse ante sí y ante los otros. Una dolorosa lucha en que el hombre hiere y es herido por su semejante. Una lucha en la que las heridas y el dolor van haciendo al hombre consciente de su humanidad, de su ser hombre, de su ser con los otros, entre los otros. La conciencia de esta afirmación se da a través de la historia en una serie de afirmaciones que, al enfrentarse a otros, se presentan también como negaciones [...]. En la medida en que el otro se afirma a sí mismo, si no niega, al menos sí limita mi afirmación. Mi afirmación no puede valer o ir más allá de la afirmación de los otros. Por ello la siento como un “no” a mi “sí”. Y, a la inversa, el “sí” de los otros puede ser un menoscabo de mi “sí” y por ello un “no”. Y esta situación no tendrá fin sino en la medida en que mi afirmación y la afirmación de los otros puede coincidir, conciliarse. Conciliarse implica reconocer en los otros lo mismo que reclamo para mí.²³

La memoria histórica de los vencidos es la representación del *refugio*, *resistencia* y *defensa* en contra de la dominación imperial. Por ello, fue necesario reconstruir y estudiar la filosofía de la historia de las víctimas, suprimida u ocultada por los victimarios a través del discurso político, social, cultural e ideológico que se impone a través de las formas de control ideológico; mientras la coyuntura histórica y las prácticas de los derechos y la libertad no los sustituyan o pongan en cuestión la evidencia victimológica de los vencidos y sometidos por la fuerza, el temor y el miedo.

Es la historia filosófica, política y cultural sacrificial que muestra y realiza el ejercicio de la memoria, con la intencionalidad de búsqueda para superar las patologías de carácter psicológico, emocional, existencial que han sido suprimidas de la memoria y del olvido, como forma de resistencia contra la historia filosófica y política de la dominación:

²³ Zea, *Dialéctica...*, 27-28.

Esta historia sacrificial es aquella cuyo orden [...] permite encauzar la violencia mimética hacia una víctima o víctimas propiciatorias, marginales al conflicto imaginario, evitando así la escalada hacia la venganza. Ritual sacrificial que, además, aunque desde la modernidad ha sido sustituido por la racionalización del sistema judicial, se renueva en cada vacío de dicho orden racional. *El sacrificio es [...] una rememoración de la violencia originaria que se renueva para mantener el poder en una autoridad por vía del temor.*²⁴

Donde se da un fenómeno de umbral de indiferencia entre el *dentro* y el *afuera* en contra de los vencidos; allí donde no existe diálogo, sino el dominio de la indiferencia y de relación equivocada, que apenas se muestra por la violencia ejercida por el dominador. Esto es, la palabra no dicha, revelada, contra la injusticia y la negación del otro: la víctima; lo que simplemente no es sino objeto, cosa utilizable, explotable y prescindible; es decir, no es un ser humano analógicamente reconocible e identificable como otro, en la alteridad, para no *ser sí mismo como otro*, sino, un ser para otro. Esto es

Una antropológica política de la historia, que nos ha permitido adecuar el campo de la historia como apertura desde los vencidos de la historia. Dicha historia constituye un planteamiento orientado por este rescate de los vencidos desde la memoria misma como criterio de la humanidad y huella dejada de su existencia en la historia. Con lo cual se busca retomar la memoria como fuente de toda historia, negada por una historia civilizatoria, opresiva y excluyente de sujetos que pertenecen a una cultura hegemónica [...]. Es ahí que la memoria se presenta como el vehículo central que permite comunicar la existencia de los vencidos en el marco de una historia sacrificial occidentalmente hegemónica. Su consideración como sujetos se da sólo en el marco de la marginación y la exclusión, por lo cual se hace

²⁴ Orlando Lima Rocha, *El temor de los vencidos. Filosofía de la memoria desde nuestra América* (México: CIALC-UNAM, 2023), 15. Las cursivas son del autor.

imprescindible dimensionar la necesidad de una historia que configure proyectos de liberación colectiva desde la memoria de los vencidos como deuda política con el pasado y construir así una real convivencia humana desde el perdón y hacia una dignidad humana justa. Estamos ante la antesala del núcleo temático de una *filosofía de la memoria desde nuestra América*.²⁵

Se requiere recuperar al *ente-ser*, al *sujeto*, al *individuo*, al *otro* en su ontologitud horizontal de la *existencia*, en la vida misma de la fenomenicidad histórica y social, en su estado de negación y supresión, como un modo de ser en el mundo, lo que de ninguna manera se reconoce como un ser para la muerte, porque ésta es parte de la vida; por ello consideramos que el *ente-ser* es un ser para la vida plena en libertad, equidad y justicia, sin exclusión de nadie, ni de nada: naturaleza y cosmos. Es esa afectividad por la vida y la dignidad del otro lo que genera temor ante el acontecimiento histórico de la situación de los vencidos; lo que tiene que ser cambiado, ante la situación óntica, ontológica, epistemológica y fenoménica del acontecimiento y de la situación de las condiciones de existencia de los vencidos; lo cual promueve la reflexión sobre algunas categorías fundamentales desde la filosofía política, de la cultura, en el entendido de que somos seres humanos en un horizonte particular de significación y de sentido. La intencionalidad del ejercicio de la memoria y del olvido es el reconocimiento de la importancia de resemantizar la construcción ontológica y epistemológica de los *entes-seres* humanos negados, reprimidos, excluidos y marginados de la historia de las ideas filosóficas, políticas, sociales, económicas y culturales nuestroamericanas, allí donde

El filosofar (la acción) y la filosofía (resultado discursivo y teórico) realizan una crítica radical a las diversas realidades metafísicas, materiales, simbólicas, icónicas, religiosas, políticas, jurídicas, culturales

²⁵ Lima, *El temor* ... 19.

e ideológicas al problematizarlas y reflexionar sobre ellas. Cada vez, conforme a la *realidad* humana y social va cambiando, se requiere posponer una nueva forma de enfrentar racionalmente los problemas que plantea. Reiteramos que toda filosofía está atravesada por una o varias ideologías e influida por las teorías vigentes de las ciencias sociales y naturales, lo cual implica un ejercicio hermenéutico de interpretación y explicación por medio de un diálogo interpersonal y discursivo.²⁶

La historia y la filosofía mismas, en general, están cargadas de tragedia, dolor y dramatismo de las víctimas; ante esto, la filosofía de la historia tiene que despejar y aclarar donde se identifiquen las relaciones de poder y dominio; en la historicidad del acontecimiento que hacen su irrupción y demandan el reconocimiento de la presencia y la existencia de los excluidos(as), los marginados(as), en lucha a muerte por el reconocimiento de la memoria histórica; esto es, tomar conciencia de la situación y asumirla responsable y éticamente en el espacio y la temporalidad histórica.²⁷

Es el espacio-histórico-temporal del excluido, del desconocido: negado, ignorado y sometido, que clama y lucha por ser reconocido como sujeto de la historia. Así:

Pasado y porvenir se unen en este enigma. No podrá suceder de otro modo, dado que el hombre se encuentra siempre así: viniendo de un pasado hacia un porvenir. Y de todas las condenaciones y errores del pasado sólo da remedio al porvenir, si se hace que ese porvenir no sea una repetición, reiteración del pasado, si se hace que sea de verdad porvenir. Algo tanto inédito, más necesario; algo nuevo, más que se desprende de todo lo habido. Historia verdadera, que

²⁶ Mario Magallón Anaya, *Filosofía y política mexicana. En la independencia y la revolución* (México: Quivira, 2013), 121-122.

²⁷ Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia (Barcelona: Altaya, 2000).

sólo desde la conciencia —mediante la perplejidad y la confusión— puede nacer.²⁸

La propuesta del texto zambrano es la opción por la vida y defensa de la dignidad humana como eticidad de resistencia y afirmación del sujeto.

Esta reflexión se vincula y relaciona con una arqueología del saber y una genealogía del poder a la manera foucaultiana, porque remite a la reconstrucción e interpretación del pasado en su proceso genealógico; para ubicar las formas de poder, control social, sometimiento y dominio de los vencidos, y de las conciencias en la fenomenicidad histórica situada y en situación; lo que implica construir una filosofía de la historia de las ideas, una antropología y sociología críticas, especialmente en sociedades que tienen como fundamento ontológico la explotación, la exclusión, la marginación y el individualismo que rompe con las formas de organización colectiva, comunitaria y democrática.

Es, pues, una apuesta por una ética comunitaria de la convivencia que busca alternativas que modifiquen las condiciones de existencia de los vencidos, que transgreda las formas de relación y convivencia, que vulneren la situación de dominio y exclusión de los vencidos y dominados de nuestra América.

Lo que plantea la necesidad de una filosofía de la historia como proyecto humano que trascienda los hechos o acontecimientos inmediatos de exclusión y marginación, lo que requiere reconocerlos y asimilarlos para cambiar las condiciones de existencia de los habitantes, pueblos, naciones, etnias, individuos, comunidades de nuestra América y del mundo. Esto ha sido

Una historia derivada de proyectos ajenos a los hombres y pueblos de esta América. ¿Subjetivismo? Tanto como lo puede ser el atenerse a hechos que han sido el resultado de proyectos, en los que no contó la

²⁸ Zambrano, *Persona y democracia...*, 14.

voluntad de quienes se convirtieron, pura y simplemente, en parte pasiva de los mismos. Desde este punto de vista, la filosofía de la historia latinoamericana viene a ser la expresión de la filosofía de la filosofía de la historia universal, en la que [se] entrecruzan diversos proyectos. Tanto [los] proyectos de los pueblos colonizadores, como los de quienes han sufrido o sufren esta dominación. Proyectos diversos pero entrelazados, concluyendo hacia metas que resultarán ser semejantes y, por lo mismo, conflictivas. Los proyectos de los hombres y pueblos de nuestra América, en ineludible relación dialéctica, de estímulo respuesta, con los del llamado mundo occidental [...]. La historia de las ideas de la América Latina parte de una concepción eurocentrista u occidentocentrista. Esto es, busca, en primer lugar, la relación que ha guardado lo que llama su pensamiento con la filosofía, filosofemas e ideas de la cultura europea.²⁹

Lo que implica metafóricamente plantear una *ruptura epistemológica* bachelardiana, sobre las formas de entender y analizar el problema de la memoria de los vencidos, que va más allá de las filosofías poscoloniales, que “buscan distanciarse” del pensamiento de dominación occidental, pero continúan cautivos del lenguaje y del discurso del dominador, porque manejan, aunque creo que no siempre conscientemente, la terminología y usos del lenguaje de Occidente, utilizando algunas veces discursos y terminologías aparentemente “innovadoras”, pero que no ayudan a explicar y entender el problema del que tratan y lo hacen de modo farragoso; las filosofías posmodernas de distintas orientaciones teóricas, en nuestra América, más que aclarar, fragmentan y niegan la capacidad del pensar de los nuestros(as); más aún, las filosofías decoloniales buscan hacer una crítica a las distintas orientaciones filosóficas, desde la praxis crítica del marxismo, pero no atinan a cómo plantear nuevas alternativas que superen las condiciones de existencias de los marginados(as) y excluidos(as) de nuestra América.

²⁹ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana* (México: FCE, 1978), 25-26.

Leopoldo Zea ya advertía del peligro de las filosofías de la dominación, como prácticas de poder, dominio y sometimiento de los países imperiales sobre los dependientes colonizados y neocolonizados; porque no basta erradicar, por la violencia, en sus muy variadas formas, las ligas de dependencia política, ideológica y cultural impuestas por los dominadores occidentales, como ha sucedido y sucede con las excolonias; sino que es necesario arrancar la cultura imperial de dominación impuesta y autoimpuesta. Lo que implica la necesidad de cambiar de hábitos, costumbres y culturas creadas e impuestas por las metrópolis occidentales, para garantizar sus dominios.

Sino más bien asimilar ese pasado histórico e imperial, porque es también nuestro; lo que hay que copiar, si esto es posible, es el *espíritu crítico*. Porque la libertad no puede seguir descansando en la liberación de un dominio: filosófico, ideológico, político, histórico y cultural, para imponerse otro, sino ser sí mismos como otros, con identidad en la diversidad y la diferencia. Leopoldo Zea señala que

La interpretación filosófica-histórica de la relación que, desde el punto de vista cultural, ha venido guardando América Latina con Europa u Occidente es lo que dará originalidad a la filosofía que parece ser la propia de esta nuestra América, al decir de Gaos. El punto de vista propio sobre la más propia realidad, incluyendo la conciencia de la relación de dependencia. Conciencia de la relación de dependencia que, dentro de esta interpretación, va a permitir ofrecer el punto de vista de los dominados sobre sus dominadores, cambiando así el enfoque del conocimiento de la historia y su interpretación, la visión de los vencidos, que diría León-Portilla. Ya no será Europa, o el mundo occidental, el que dé sentido a la historia de la relación de este mundo con los pueblos de la periferia, sino serán éstos los que partiendo de un enfoque propio den su sentido a esta misma historia.³⁰

³⁰ Zea, *Filosofía...*, 27.

Zea confirma y reafirma que la filosofía y la cultura ha de hacerse desde un horizonte histórico propio; porque la filosofía y la cultura es asimilación y superación, aunque no siempre se alcanza, de las condiciones de existencia marginantes y excluyentes; aceptar lo que somos: excluidos, marginados, dominados para superarlo, para ser sí mismos *como otros*, en la alteridad horizontal del reconocimiento, en la situación de autonomía, libertad, justicia y equidad, para ser sí mismos, como sujetos históricos del filosofar, del pensar. Para tomar conciencia como sujetos sociales históricamente situados y en situación:

Por ello, si no hemos de repetir experiencias que no tienen por qué repetirse, habrá que no hacer en los mismos errores del todavía pasado inmediato. Tenemos ya una larga historia de dependencia, de colonización, cualquiera que sea el signo que haya tomado o tome. Debemos terminar con esta situación, pero no en forma inauténtica, disfrazándonos de hombres libres, sino luchando por ser libres y siendo libres en esta lucha. Es nuestro ser el que debe liberarse de la dependencia, no tratando de anular este nuestro ser en nombre de la independencia. Es el mismo hombre dependiente el que ha de ser libre. No libre de acuerdo con un nuevo modelo, sino libre de acuerdo consigo mismo. Y la libertad si ha de ser auténtica, tiene que darse en relación con otros hombres. Libertad frente a quien domine o pretenda dominar, pero también libertad para quien pudiera ser dominado. En este sentido, la libertad de los otros es, también, expresión de nuestra propia libertad; como nuestra libertad deberá ser expresión de la libertad de los otros.³¹

Se pretende filosofar y hacer cultura, a la altura del *ente-ser humano*, como una construcción artificial y creativamente humana; nada menos, pero tampoco, nada más. Esto es un punto de ruptura para

³¹ Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (México: Joaquín Mortiz, 1974), 45-46.

entender y recuperar la memoria y el olvido de los vencidos, en las muy diversas y variadas expresiones: oral, escritural, imaginaria, social, política y como modo de representación ideológica, simbólica e iconográfica, las que son indicativos de las condiciones de vida y de existencia de los sometidos, explotados, marginados e ignorados.

Para ello es importante retomar las sugerencias epistemológicas y los motivos de Osvaldo A. Ardiles, como recurso y motivo de reflexión, para ejercer una *filosofía de la liberación* como ejercicio crítico y como proceso liberador de las conciencias de los sujetos; reflexionar sobre *el temor, el temblor de los vencidos, de los marginados, los excluidos, e inclusive los parias*, están fundados en el miedo, la desconfianza, la exclusión, el dominio y la muerte, que amenazan constantemente la existencia y la vida misma.

Reflexionar sobre la comprensión del problema que nos ocupa, es traer a la filosofía de la historia y de las ideas filosófico-políticas el problema de la *memoria y el olvido* desde muy diversos horizontes teóricos, ontológicos y epistemológicos; de las filosofías nuestroamericanas de raíz crítica; donde la antropología, la sociología, la etnología, la psicología tienen un papel relevante; lo cual se aleja, en cierta forma, de los viejos principios de la filosofía de la liberación dusseliana, para recuperar y reconocer que es necesario, como decía Walter Benjamin, “ir a contrapelo” de la historia, desde los marginados y excluidos de nuestra América, incluso del mundo, de personas y comunidades humanas que se encuentran en esta situación.

Lo que obliga a la necesidad de pensar sobre esto, ante la evasión, la negación, huida y alejamiento de la muerte, porque ésta “es incomprensible”. Lo importante es recuperar la memoria y el olvido de los vencidos de nuestra América; donde aparece y se hace presente el problema de la justicia y del perdón.³²

³² Emanuel Levinas, *El tiempo y el otro*. Trad. de J.L. Pardo Torio (Barcelona: Paidós, 1993).

Así, la memoria de los vencidos permitirá poner en cuestión la posibilidad de una justicia universal y concreta que permita realizarse en un presente y futuros sin el pasado que lo constituye. Tal es el valor de, *no solamente conmemorar desde el poder, sino también rememorar desde el sufrimiento humano*, entendiendo que ambos (conmemoración y rememoración crítica) son *esenciales para el reconocimiento de las víctimas vencidas de la historia y su representación discursiva como sujetos de su propia historia*. Así, la utopía de lo históricamente vivido, la vigilia de la experiencia convivencial y la memoria de lo proyectivamente configurado permiten la confección de una justicia anamnética, necesaria para la construcción de una filosofía de la memoria que se perfila desde el temor de los vencidos.³³

Reconocer la necesidad de historiar y categorizar la realidad nuestroamericana como *entes-seres* situados y en situación histórica, que permita acercarse al problema de la memoria y el olvido del temor de los vencidos, más allá de las ataduras de ideologías y tradiciones, para proponer una forma diferente, si se quiere utópica e historizada de la Patria Grande de Simón Bolívar. De lo que se infiere un diálogo y una dialéctica sobre la historia y la historicidad de la cultura del miedo, del temor, del poder y del dominio como forma imperial y autoritaria. Así pues

El temor social, como forma de vida originada por la violencia sistemática desarrollada en nuestras desdichadas latitudes por el proyecto histórico de dominación metropolitana, teóricamente está encabalgado entre la angustia y el miedo. Participa del carácter general y mediato de aquélla; sostiene subcientemente en poder inhibitorio y autorrepresivo de éste. Su función cultural en nuestra historia ha sido múltiple y polivalente. El temor ha garantizado la cohesión social, la estabilidad de los valores y hasta la posibilidad misma de la convivencia humana tal como la impone la *pax* del imperio [...]. El

³³ Lima, *El temor de los vencidos...*, 22.

hombre desarrollado en la violencia sistemática sólo tiene miedo de los signos del poder en cuanto lo percibe como terrible; es decir, en la medida en que adquiere ante sus ojos la capacidad amedrentante que le han obligado a conferirle. El temor se vuelve, así, reaseguro de la reificación político-cultural.³⁴

Esto es transitar, orientar y apuntalar las prácticas discursivas sobre la modernidad alternativa radical nuestroamericana y el problema del sujeto, del *ente-ser*, para no quedarse allí, sino para hacer la deconstrucción, la resemantización de las *epistemes ónticas y ontológicas en la fenomenicidad del acontecimiento histórico*, de los hechos históricos dolorosos de nuestros pueblos marginados y excluidos.

MOMENTO ONTOLÓGICO DE NUESTRA AMÉRICA

Es significativo poner a la consideración pública algo que ha sido fraguado, pensado, en la intimidad del sujeto, del *ente-ser* filosofante, lo que, en mi entender, no es tarea fácil, porque casi siempre existe el peligro de hermeneutizar demasiado, desde el propio horizonte ontológico y epistémico; esto es, subjetivizar y relativizar, a veces de forma excesiva, el modo de pensar el contenido y sentido de la producción filosófica e intelectual.

La producción teórica, epistemológica, filosófica, literaria, científica y tecnológica ha sido el resultado de pensar, imaginar, recrear, poéticamente, un problema, un tema o una realidad imaginada recreada utópicamente, cuyo referente es la realidad ontológica circunstanciada e histórica del mundo de la vida del ser humano, donde existe un antes y un después que es indiferente a nuestra existencia personal y social.

³⁴ Osvaldo A. Ardiles, *Vigilia y utopía* (México: Universidad de Guadalajara, 1980), 191-192.

Pensar filosóficamente nuestra realidad en el mundo de la vida, del ser humano, es acercarnos a los grandes problemas que atañen y afectan a la existencia; de lo que se infiere la necesidad de dar respuestas a las dudas que afectan el mundo y a la existencia de los seres humanos; es decir, romper con la cotidianidad y reorientar las respuestas que expliquen la situación histórica y cultural en la que se encuentran; esto equivale, dialécticamente, a resemantizar, resignificar las formas de pensar o, en su defecto, plantear nuestras construcciones conceptuales que definan y expliquen las causas, motivos y razones de lo *real*. Por ello

La filosofía es siempre un camino o abandonar un espacio. Si el mundo de la vida es la esfera en la que se puede vivir y desde la que resulta absolutamente inimaginable que pueda haber un afuera de esa esfera para contemplarla desde allí y abandonarla hacia allí, entonces el mundo de la vida es esa esfera afilosófica que sólo podemos representarnos como el comienzo de todavía no de la filosofía. Estamos más allá de ese espacio y de ese camino donde debemos haber abandonado el mundo de la vida, aunque lo concebimos como lo que *en el mundo de la vida* no es imaginable abandonar por propia voluntad. Sólo desde afuera se puede mostrar que el motivo para dejarlo puede haber estado en él mismo. Que el mundo de la vida sea una esfera para quedarse y para ninguna otra cosa no lo define como campo elíseo, sino sólo como descarte de todo motivo para abandonarlo. Excepto el motivo de que se autodestruya y expulse de esa forma a su endoparásito.³⁵

Se realiza desde una trama que requiere ser recreada, resemantizada, deconstruida, para integrar, de nuevo, a través del recurso del lenguaje, el símbolo, la metáfora y la representación de imaginarios constituidos de formas expresivas, que metaforizan la in-

³⁵ Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*. Trad. de Griselda Mársico con la colaboración de Uwe Schoor (Buenos Aires: FCE, 2013), 55.

interpretación y la explicación del texto y el contexto, para recrearlo y cargarlo de sentido y significación. Porque “todo lo que es real en el mundo de la vida interviene en la vida, es usado y consumido, buscado y rehuido, pero permanece oculto en la contingencia, es decir, no es percibido como pudiendo ser de otra manera”.³⁶ La contingencia, lo circunstancial, el acontecimiento, ocurre en la realidad desde un horizonte de sentido y significación, pero no se muestran en plenitud, porque se encuentran medidos por la contingencia y la subjetividad de los seres humanos.

Esto, en la mayoría de los casos, requiere conocer o, en algunos casos, explorar y reconocer las líneas de pensamiento de que se trata: la tradición, la historia de la vida intelectual, la historicidad y la temporalidad existencial fenoménica donde ésta acontece; explorar los gustos literarios, lecturas e inclinaciones intelectuales, científicas, culturales e ideológicas; indagar hacia dónde se tiene que orientar la investigación y la escritura de los textos y realidades referenciales que sirven de apoyo a la indagación sobre el hacer y el quehacer, ya sea en lo literario, filosófico, científico, metafísico, ontológico, epistemológico, simbólico, histórico, historiográfico, político, antropológico, social y ético.

Lo que implica poner a prueba la indescriptible miseria y orfandad ontológica y epistemológica en la que se encuentran la ética, la política, la economía, la antropología, las ciencias humanas, sociales y naturales, así como las tecnologías, en cuanto a buscar y dar respuestas a las necesidades humanas. Lo que implica la necesidad de la recuperación del sujeto históricamente situado, sometido, subsumido, para ser sólo miembro y no protagonista de los procesos sociales, mas ya no como sujeto libre responsable de la ontologización fenoménica del acontecimiento.

Por ello es necesario recuperar la conciencia histórica y la memoria para superar la gran crisis que en la actualidad constriñe a los *entes-seres* humanos, donde existe crisis de los paradigmas

³⁶ Blumenberg, 216.

existenciales, del espíritu, de los contornos del conocimiento, de la razón, de los fines y confines, de todo. Allí donde los *hipotéticos universales totalitarios* han sido puestos en crisis, donde la ética se confunde con el cálculo jurídico, de derecho, donde el refugio de la responsabilidad se refugia en irresponsabilidad, la política ahora organizada en tecnociencia, del cálculo frío inhumano y excluyente, esto es, la presencia constante de las antinomias y carencia de un horizonte de sentido que limite la digresión y la irresponsabilidad. Allí, donde “el valor de la universalidad capitaliza aquí todas las antinomias, puesto que debe ligarse a la de *ejemplaridad*, que inscribe lo universal en el cuerpo propio de una singularidad, de un idioma o de una cultura, sea o no esta singularidad individual, social, nacional, estatal, federal o confederal”.³⁷

Es urgente recuperar al sujeto, al *ente-ser*, de las formas de relación que mediatizan los actos humanos, que han dejado de ser un referente, de lo que antropológicamente es y significa: ser libre, autónomo, lo que le da un sentido de identidad entitaria diferenciadora, como parte de la comunidad humana. Allí donde la vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal como actos reflexivos y en relación con nosotros y los otros; tomar conciencia es un acto libre y autónomo solidario, con el género humano y con la naturaleza.

Ante esto, cabe advertir que, en estos campos cargados de imaginación creativa e imaginativa, de cierto modo están contenidas las formas de la reflexión que tienden o inclinan a los distintos espacios del conocimiento, de los saberes filosóficos, literarios, escriturales, de la oralidad, encaminadas hacia ciertas premisas filosóficas y reflexivas, en las que destacan la tradición, la escuela o corriente con la que se acoge o simpatiza; ya sea con la orientación filosófica, literaria, antropológica, científica, tecnológica y cultural.

³⁷ Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia para otro día*. Trad. de Patricio Peñalver Gómez (Barcelona: El Serbal, 1992), 60-61.

Es la conjunción del *ente-ser* como sujeto en la temporalidad de la vida y también de la obra humana; porque éste acontece en un *presente vivo*, vital, que invita a indagar sobre estas dos categorías: *ente-ser* y *tiempo*, donde el primero *es, está y acontece* en un *presente temporal*, donde el tiempo no es producto del *ente-ser*, pero tampoco éste lo es de aquel. El tiempo es multidimensional. Así, la idea ontológica de nuestra América acontece en la dimensión del tiempo, de la historicidad circunstancial y fenomenicidad del sujeto, del *ente-ser nuestroamericano*, que se concreta, específica y expresamente, en la contemporaneidad del sujeto, del autor y protagonista, porque es una exclusiva del ser humano, no importa el lugar ni origen geográfico. De esta manera,

El tiempo presente sería entonces una *determinación consecutiva* o derivada del estar presente y nombraría la relación de este último al hombre (*ente-ser*) que lo percibe. Por otro lado, cabe entender lo anterior de manera que —en términos absolutamente generales— el tiempo hable desde el estar presente, quedando todavía abierto al respecto el cómo y de qué modo. “El ser es determinado como presencia por el tiempo”.³⁸

Nos encontramos ante una situación compleja, sobre la producción intelectual presentada, porque quizá nuestra reflexión puede ser inadecuada, injusta o poco pertinente; o terminar por caer en el extremo opuesto: encumbrar el texto y el contexto, para romper el equilibrio y la pertinencia, y no aportar nada a la comprensión del problema de que trata, o se busca aclarar, poner a la luz, como ejercicio áurico. Ante esto, persiste el peligro de hundirse en los extremos y éstos, finalmente, se juntan, para caer en la intolerancia, en la subjetividad total, absoluta, en la interpretación per-

³⁸ Martín Heidegger, *Tiempo y ser*. Trad. de Félix Duque, José Luis Molinuevo y Manuel Garrido (Madrid: Tecnos, 2009), 54.

sonal, en las inconsistencias teóricas y epistemológicas y, lo peor aún, no decir sino ideas vacuas, vacías, sin sentido.

Ante esta situación, se requiere buscar el justo medio dialógico y dialéctico de la hermenéutica analógica mexicana, para acercarse a la idea ontológica de la idea de nuestra América. En un instante peregrino, motivado por la reflexión sobre el problema ontológico de la idea nuestroamericana, recordaba, hacía memoria de Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín, San Anselmo, Guillermo de Ockam, Santo Tomás, Emmanuel Kant, Edmund Husserl, Max Scheler, José Ortega y Gasset, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Miguel de Unamuno, Xavier Zubiri, José Gaos, Adolfo Sánchez Vázquez, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol, Enrique Dussel, Mauricio Beuchot, Paul Ricouer, Michel Foucault, Leopoldo Zea, Adolfo Sánchez Vázquez, Luis Villoro, Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Carmen Rovira, Rosa Krause, Vera Yamuni, Antonio Gómez Robledo, entre otros muchos autores de diversos horizontes históricos y orientaciones filosóficas y políticas, quienes consideran que toda construcción filosófica discursiva ha de radicar en el horizonte ontoepistémico de la *frónesis* y no en el frenesí del arrebató pasional, sino de la proporción, el equilibrio, el justo medio, dialéctica y dialógicamente; lo que demanda poner en común el problema al analizar y alcanzar la construcción filosófica, buscando no caer en el objetivismo positivista o en la subjetividad personal equivocista, sino en el justo medio griego aristotélico-beuchotiano, en la dialógica y la dialéctica que busca la construcción de sentido y significación en un *tiempo presente*.

Ante esto, es muy importante cargar de sentido y significación la historia de las ideas hispanoamericanas, o mejor, de nuestra América e Iberoamérica, en la que se inscribe nuestro ejercicio del pensar filosófico; por esto mismo, no se busca romper con el registro de las innovaciones y las modificaciones mecanicistas, sino más bien cargar de sentido y significación creativa el análisis filosófico-ontológico-epistemológico, en la fenomenicidad del acontecer, del

modo de *ser siendo* en la onticidad fenoménica del *ente-ser*, donde lo histórico es destino, que en el proceso se asimilan y reconfiguran las grandes transformaciones de la tradición, radicado en lo *destinable* en la historicidad, consecuencia de las causas circunstanciales y ontológicas. Esto es historiar al *ente-ser nuestroamericano* y del mundo de la vida en las diversas, variadas y complejas expresiones humanas. O sea, la historia del *ente-ser*, del *ser humano*, del *sujeto social* en un horizonte de interpretación y explicación, esto es, lo que señala Martin Heidegger, la

Historia del ser (que significa, que) quiere decir *destino del ser*, destinaciones del ser en las cuales tanto el destinar como también el Se o Ello que destina se abstienen o contienen en la manifestación de sí mismos. Abstenerse, contenerse, se dice en griego época [...]. De ahí el discurso acerca de épocas del destino del ser. Época no quiere decir aquí una sección temporal en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar, el retener-se-a-sí-mismo en cada caso a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del ser por referencia a la fundamentación de lo ente. La sucesión de las épocas en el destino del ser ni es casual, ni se deja calcular como necesaria. En el destino se anuncia, sin embargo, lo “destinal” en el destino, lo pertinente en la copertenencia de las épocas. Éstas se recubren en su sucesión, de modo que la destinación inicial del ser como presencia es de distinta manera más y más encubierta.³⁹

Empero, destacaremos que la reflexión ontológica-metafísica está presente en el filosofar y la filosofía nuestroamericana y mundial, donde se da la *copertenencia destinal* y se conjugan épocas y tradiciones distintas. Destaca una visión y una mirada fenomenológica intencional humanista, filológica, ontológica, en la historicidad del acontecer del pensar y el pensamiento, motivo y razón de ser de nuestra investigación sobre el sujeto. Encontramos que en el pen-

³⁹ Heidegger, *Tiempo y ser...*, 28.

samiento filosófico existe una fuerte empatía con la filosofía norteamericana y mundial; es decir, venida de los diversos horizontes ideológicos humanos.

La hermenéutica analógica, dialógica, simbólica y dialéctica nos permite una reflexión mesurada que posibilita la construcción de un lenguaje comunicable y razonado y de buen juicio, de entendimiento y comprensión para el tratamiento de la problemática filosófica; con la intención de que el lector asuma un juicio propio, razonado y crítico, sobre la obra humana, construida desde un horizonte histórico fenomenológico humano; esto es, reflexionar sobre las razones y motivos que incitan a la meditación reflexiva sobre el filosofar y la filosofía sobre *el ente-ser, sujeto, persona en su sentido antropológico y ético*.

Todo lo cual invita y motiva a hacer un recorrido por la condición humana de nuestra América y del mundo de vida, del ser humano, histórica y fenoméricamente situado en la *mundaneidad existencial* de los *entes-seres* en el mundo, donde la reflexión filosófica surge y se orienta hacia la comprensión del sujeto; en la que inciden diversas tradiciones filosóficas, políticas, literarias, jurídicas, filológicas e intelectuales; lo que sólo puede hacerse desde la realidad que provoca o motiva el ejercicio y la experiencia del pensar, únicamente posible como ser situado y en situación en el mundo de la vida, de la existencia histórica en el acontecer del tiempo: “porque la existencia es una constante sensibilizadora, que unifica y aporta humanidad a las producciones teóricas-filosóficas de la historia tradicional de la filosofía. Ese entrecruce da por resultado una visión más rica y real del filosofar”.⁴⁰

Esto es aproximarnos cautelosos a la realidad del texto y del contexto para incursionar en los meandros, con una actitud abierta y razonada que se metaforiza, en la *poiesis* de la imaginación creativa, las formas de *ser, del pensar y del actuar*, objeto y contenido;

⁴⁰ Alfonso Vela Ramos, *Estatus ontológico de nuestra América: la filosofía de Antonio Gómez Robledo* (México: CIALC-UNAM, 2020), 14.

en un ejercicio del pensar hermenéutico, interpretativo y explicativo que reconstruye y resemantiza la simbología y la iconografía de las formas más representativas de la reflexión filosófica expresadas en el ejercicio hermenéutico de pensar. Es un análisis fenomenológico e histórico en dialógica creativa. Esto es, ni más ni menos: “afirmar la importancia de la relación idea-contexto que le abre la puerta al mundo y su infinita cantidad de posibilidades [...]. Toda obra filosófica es tal porque responde a problemas vinculados con el contexto, y en él radica el material que les da forma y sentido”.⁴¹

Lo cual permite recrear, solazarse en la experiencia filosófica sobre las ideas filosóficas de nuestra América y las que surgen en la fenomenicidad histórica de su hacer. Se requiere reconsiderar que el ejercicio del pensar se realice desde un sujeto situado en la realidad histórica y social, para mostrar que las convicciones y objetivos del pensar están determinados por el contexto, sin dejar de advertir que las aspiraciones filosóficas están radicadas en la historicidad fenoménica, material del acontecimiento, de la accidentalidad. Empero, esto, sin duda, está determinado por el modo de ser y pensar los entes-seres, en la fenomenicidad del acontecimiento de la temporalidad circunstanciada e histórica.

Es allí donde la inquietud del filósofo Alfonso Vela Ramos mira y se acerca a la persona de Antonio Gómez Robledo y su filosofía: para ir, paulatinamente, tejiendo la trama del análisis del *Ser de América* como una experiencia de vida en la *ontologicidad del quehacer y hacer en el mundo de la vida de nuestra América*; donde acontece la existencia de los *entes-seres nuestroamericanos*, haciendo que el *ser de nuestra América* de Gómez Robledo adquiera un sentido rico y nuevo de expectativas, experiencias y posibilidades; es un pensamiento cargado de sugerentes formas de entender y explicar una manera de ser y pensar; donde el pensamiento, el filosofar, viene de todos los horizontes y saberes geográficos, especialmente de la filosofía clásica, occidental, nuestroamericana e iberoamericana. Porque

⁴¹ Vela, 56.

el sujeto, el *ente-ser* humano, todo ser humano(a) está volcado(a) a pensar, a filosofar, a recrear mundos nuevos, realidades nuevas creadas y recreadas, resemantizadas y deconstruidas, desde una realidad histórica, en la que logramos captar, aunque nunca acabadamente, en el presente, que nos remite al pasado-futuro, porque éste es el horizonte histórico-existencial humano. Como diría Gaos:

Una modalidad histórica o temporal, como la *nuestra*, de las exclusivas del hombre, no consiste en que sólo que cada una de ellas tome, efectivamente, una determinada modalidad: empieza por consistir en los planos o términos que pasen a ocupar las unas relativamente a las otras; así, *nuestra* modalidad empieza por consistir en que lo político pasa a ocupar el primer plano o término, con el totalitarismo, mientras que *en el fondo* es el inmanentismo, la modalidad de lo religioso, la modalidad decisiva. Tan característico es, pues, de una modalidad histórica de las exclusivas del hombre el que una de ellas pase a ocupar el primer plano para que otro deje de ocuparlo [...]. Ahora bien, la filosofía ve en *nuestra vida* la modalidad actual de las *exclusivas del hombre (del ente-ser)*.⁴²

Es una reflexión sobre las funciones generales de la *vida*, de las especulaciones y especializaciones de los seres humanos y de las cosas humanas. Porque en la vida se articula y desprende la palabra, el pensamiento que se expresa y muestra el modo de ser humano. Debido a que el pensamiento es construcción universalmente incluyente de la existencia humana, en que se pronuncia de forma oral o escrita: pensar, actuar, soñar, utopizar, y se enuncia a través de palabras, ideas, pensamientos, imaginarios, formas de representación de la vida y la existencia.

⁴² José Gaos, "Las exclusivas del hombre", en *Obras completas*, vol. 3, *Ideas de la filosofía* (México: UNAM, 2003), 214.

En la interpretación y explicación de la filosofía que muestra, analiza y hace una reflexión pertinente sobre el sentido y significación de su pensamiento, de la historia de las ideas; empero, esto obliga a distanciarnos para ir desgranando, desmenuzando, escarmenando, obra humana, como de aquellos que han intentado hacer comunidad de los saberes filosóficos hispanoamericanos y europeos, que han permitido mostrar el “rostro propio” del filosofar, del pensar y de la filosofía de nuestra América y del mundo.

Por ello, se transita entre lo significado y lo expresado en ideas, palabras, pensamientos, símbolos e iconografías; entre el sujeto y el objeto del filosofar mismo, de y desde nuestra América y del mundo. Ésta es una experiencia, una *vividura* vital ontofenomenológica, que acontece en el mundo de la vida y de nuestra América.

De esta manera, la *filosofía de la circunstancialidad ontológica* es el motivo circunstancial, accidental histórico del acontecimiento que orienta la construcción de la historia de las ideas; donde se da una correspondencia de horizontalidad, entre lo expresado y lo significado en relación con el contexto histórico y social.

Porque las *ideas* y los *pensamientos filosóficos* no se reducen exclusivamente al trabajo especulativo, ya que aquéllos no se dan en el vacío, sino dentro de una realidad intercontextual e histórica. Es decir, las ideas en su muy diverso carácter tienen historia. Lo que lleva implícito dudas e inseguridades en el ejercicio propio del pensar filosófico, porque la historia delimita y señala la finitud humana y se aproxima a las aspiraciones universalistas, metafísicas del filosofar, para ubicarlas en la reflexión de la realidad humana situada y en situación.

En este tenor, el análisis de la experiencia de vida, de reflexión y de análisis sobre las diversas realidades, como seres situados, no puede ser un pensar neutral, sino comprometido, éticamente responsable, que busca “armonizar” el mundo de los hechos, de los acontecimientos, con la labor reflexiva. Es decir, como señala Benedetto Croce, es lucha por la libertad en el reino de la necesidad y el de la libertad, esto es, ni más ni menos, que la toma de

conciencia éticamente responsable y libre; lo cual implica diálogo y dialecticidad entre la praxología, la construcción teórica y epistemológica.

Donde se dan relaciones de todo género: históricas, políticas, sociales, filosóficas, ontológicas, epistemológicas, polémicas, amistosas y no, relaciones epistolares; expresión dramática (y algunas de las veces trágica) de la historia, por su carga relativista de la condición humana y la existencia toda. La historia de las ideas está orientada hacia la historia de la filosofía, a la filosofía política, a la sociología del conocimiento; sobre estudios de lo que los seres humanos que han pensado en el tiempo, ante un mundo de la vida que demanda respuestas. Por ello, la realidad histórica intercontextual propicia el desarrollo de la *idea y experiencia norteamericana* como categoría ontológica en la fenomenicidad de su acontecer, algo vital, existencial y circunstanciadamente del ser humano.

Así pues, la idea sobre la experiencia de nuestra América es una mirada platonizante de uno de los más distinguidos filósofos especialistas que, en un esfuerzo por entender la realidad del *ser de nuestra América*, utiliza todo el instrumental filosófico a su alcance:

En el texto *Idea y experiencia de América*, Gómez Robledo expone una concepción metafísica de lo que para él es América. Dicha concepción está sostenida por el término *idea*. La idea de América no como construcción derivada de las experiencias que se tenían de esta zona y espacio concreto, sino idea como forma conceptual que contiene los aspectos más fundamentales, que se sostienen por sí mismos, no son, lo repetimos, generalización de un esfuerzo intelectual que procura construir lo universal, sino idea pura, atemporal, independiente, comunicando el ser al hecho, al fenómeno, a la realidad sensorial [...]. Esa construcción es eminentemente metafísica, pues ubica la causa en una construcción inmaterial accesible por la vía del intelecto. Por lo

tanto, el escenario o entramado sobre el que Gómez Robledo piensa a América es de corte metafísico.⁴³

Sin duda, la propuesta de análisis de la filosofía de Gómez Robledo es incuestionable, es decir, es valioso desde el horizonte metafísico; empero, el horizonte ontológico-fenomenológico y epistemológico desde donde éste reflexiona, lo hace desde un ser situado en la temporalidad histórica, motivo y razón del pensar sobre el ser de América, donde destaca la dialógica y la dialéctica de nuestra América.

La teoría de las ideas ofrece sustento permanente, sustancial y significativo, otorgando a la razón metafísica la jerarquía máxima en la adquisición de la verdad. Sabiduría y conocimiento real es aproximación a la esencia, a la idea, como a la realidad ontológica-metafísica. “Describirla es cargar el discurso con ciencia imperecedera”. Sin embargo, por imperecedera que sea, está penetrada, permeada por la finitud humana. Porque nada en el mundo de las ideas humanas y la filosofía es para siempre.

Es necesario decir que la facticidad, validez y alcance de la verdad filosófica se construye históricamente, porque es aquí donde el sujeto, el ser humano, se comprende y cimienta a sí mismo y a los otros y con los otros, de manera circunstanciada, ontológica y fenomenicamente. La circunstancia refiere a la realidad concreta, histórica, humana y social del sujeto que se piensa a sí mismo y a la realidad. Porque “toda aproximación teórica que se haga al mundo se encuentra atravesada por una visión sujeta a la temporalidad y espacialidad”. Porque el ser humano se define y expresa en la circunstancialidad del acontecer histórico, desde el que orienta su ser y pensar, que como ser situado busca cambiar el orden establecido e injusto. Ante ello, renace la oportunidad de soñar, *utopizar* sobre

⁴³ Gaos, “Las exclusivas...”, 214.

un mundo nuevo cargado de esperanzas y de “sueños diurnos”. La utopía es la crítica más aguda a la injusticia y la desigualdad en las sociedades de nuestra América, dominadas por los malos gobiernos, las tiranías y las dictaduras; formas despóticas enmascaradas (pocas veces) de “buenas intenciones”.

HISTORIA DE LAS IDEAS: CAMINOS DE NUESTRO PENSAR

CAMINOS DE UN PENSAR FILOSÓFICO PROPIO

Ante esto, con la negación del ser y del existir, del sujeto, del *ente-ser*, se requiere de construcciones epistemológicas y ontológicas reguladas por las nuevas formas de entender, explicar y conceptualizar el campo empírico-positivista y lógico-formal de las ciencias, de las humanidades y del ser humano de “carne y hueso”. Se trata de recuperar al sujeto históricamente situado, en lo ontológico-fenoménico y en lo epistemológico.

En esta reflexión se analiza una diversidad de problemáticas sobre la filosofía, la tradición, la cultura y la historicidad, la modernidad y la posmodernidad en nuestra América o América Latina y el Caribe; se estudian puntos medulares de no fácil respuesta, y que, por lo mismo, se deben rastrear en la historia de la filosofía, de las ideas, de la cultura, de la tradición nuestroamericana, de México y del mundo.

Esto requirió tomar una postura filosófico-teórica, ontológica y epistemológica; sin que por ello se entienda como una reflexión que sólo se reduce a la objetividad positivista y pragmática, sino que también incorpora la subjetividad de la vida cotidiana, símbolos,

tradiciones, mitos, imaginarios sociales, memoria; formas de representación del mundo de la vida y de la existencia en la historicidad concreta; puede decirse que éstos son los motivos principales de este tipo de trabajos, como la razón, la racionalidad y las prácticas éticas y sociales en la búsqueda de la recuperación de la nosotridad, la comunalidad y el reconocimiento del otro(a) en su horizontalidad equitativa y solidaria con justicia y libertad.

Esto es hacer una filosofía de la cultura e historia de las ideas entre nosotros(as), que incorpore toda esa diversidad de factores como parte de nuestro hacer y pensar humano, consecuencia de la conquista, colonización y dominación de los pueblos iberoamericanos por los pueblos europeos, no sólo en nuestra América, sino en el continente americano y en el mundo. Porque durante mucho tiempo éstos han sido

Los problemas que se plantea la filosofía americana sobre el ser del hombre americano y su cultura son, así, problemas que le han sido impuestos por la llamada filosofía universal, esto es, por el pensamiento europeo o el pensamiento occidental. Es el mundo occidental al enfocar a América el que ha puesto en cuestión el ser del hombre americano y las posibilidades de colaboración de este hombre en la llamada cultura universal. Éste fue así desde el mismo momento en que América fue descubierta, conquistada y colonizada. Tanto iberos como anglosajones pusieron en cuestión la calidad humana de los habitantes de este continente y la calidad de la cultura. Los iberos resolvieron el problema afirmativamente creando ese continente o América mestiza de la que nos habla Vasconcelos. Los anglosajones, máxima expresión de ese mundo que en nuestros días llamamos occidental, resolvieron el problema negativamente para el indígena y, en su caso en Norteamérica, su todavía incipiente cultura. Pero no terminó aquí el enjuiciamiento de la América. Europa, durante el siglo XVII y XVIII, siguió enjuiciando a América, a sus hombres y su cultura; en esta ocasión no sólo a los indígenas, su fauna y su flora, sino inclusive a esa cultura que surgía como resultado de la coloni-

zación de las dos Américas. Las conclusiones, aunque negativas en general para las dos Américas, se inclinaban hacia la América sajona considerándola el futuro de la cultura europea.¹

Estamos conscientes de que la filosofía y su historia son una parte esencial de la filosofía de la cultura, a través de la cual se explican las diversas expresiones humanas de la sociedad y de la realidad social de una época; donde se incorporan tradición, concepciones del mundo, representaciones e imaginarios sociales, simbólicos, poéticas imaginativas del mundo de la vida y la existencia. Sin embargo, la filosofía y su historia están atravesadas por las ciencias sociales y naturales, las ideologías, lo simbólico, las imágenes, la historia, el lenguaje; por lo mismo, ésta es una unidad de medida de distinto carácter; como la vida cotidiana, las formas de habla, el lenguaje, los imaginarios sociales, las formas de representación del mundo, los mitos y las tradiciones; la memoria, el pensamiento y las ideas, las ideologías. De tal manera que se diría que la filosofía no es algo que sea la absoluta racionalidad y pureza; sino más bien de relaciones mediadas por los factores sociales, políticos, científicos, tecnológicos, míticos, religiosos e ideológicos; pero especialmente históricos:

Habremos de advertir que, en la concepción actual, ha de ser entendida como un conjunto de enunciados los cuales son “productos de un trabajo como cosas o cualidades de esas cosas independientes de ese trabajo”; a la vez que “explican el proceso de producción por esos productos cosificados”. La ideología debe ser concebida como una forma de ocultamiento que los intereses o preferencias de un grupo social encubren o disfrazan y se hacen pasar por valores universales aceptados por los miembros de la sociedad. Allí donde la razón es

¹ Leopoldo Zea, *La esencia de lo americano* (Buenos Aires: Pleamar, 1971), 20-21.

confundida con el pensamiento ideologizado dominante, donde los sentimientos y las pasiones, las relaciones políticas.²

La filosofía e historia de las ideas filosóficas son parte orientadora importante de la historicidad, del pasado y la tradición, no obstante la aterradora tensión en la que vivimos de rechazo, sumisión y negación del sujeto social y de las formas de pensamiento que se expresan críticamente, en el modo de ser humano en su acontecer de la existencia en el mundo de la vida; espacio temporal donde se producen ideas, pensamientos, formas de representación del mundo, imaginarios sociales, mitos y realidades nuevas; todo lo cual se diría que son determinaciones del pensamiento, de los conceptos, de las ideas filosóficas, la razón misma y su proceso dialéctico en la historicidad de su acontecer; es allí donde el pensar filosófico, realizado desde el sujeto concreto, busca alcanzar principios generales, universalizables e incluyentes de la diversidad humana, del ser y el pensar humano. Porque no hay filosofía ni historia de las ideas en abstracto, sino a partir de una realidad concreta, material, histórica:

Mas esta Historia de las ideas no es sino una parte de la única Historia que hay en rigor: la de la historia humana en su totalidad, en su integridad, que es la de todos los factores “reales” e “ideales”, individuales y colectivos, en todas las conexiones de unos con otros, en exhibir o desplegar las cuales viene a consistir cuanto de “explicación” o “comprensión” sea posible en la Historia. Pero la necesidad de la división del trabajo y, más radicalmente, la diversidad de puntos de vista e intereses dependientes, más radicalmente aún, de sujetos, lo más radicalmente de todo, individuales, hacen forzosas y posibles Historias especiales: de la política, del arte, de las ideas. Estas Historias no pueden diferir entre sí sino por cada una de ellas en primer

² Mario Magallón Anaya, *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América en el tiempo* (México: Editorial Torres Asociados, 2015), 140.

término una parte del todo uno de la historia humana y en otros términos todas las demás partes, por las cuales o comprender la puesta en primer término según el caso.³

Porque la historia de la filosofía, del pensamiento, de la razón, es la historia de libertad, del ejercicio libre del pensar humano históricamente situado; todo lo cual es el resultado de una larga evolución y desarrollo dialéctico procesual del pensamiento y de las mentalidades, en la historicidad del acontecer humano en el tiempo y el espacio, históricamente situados; es allí donde se han dado cambios y transformaciones en las formas de entender, pensar y analizar la *realidad* en la diversidad de expresiones complejas:

Estos cambios se manifiestan en diversos niveles. Se revelan en primer lugar y fundamentalmente en el grado de importancia concedido al pasado en tanto pasado. La historia de las religiones, la etnología, la sociología de los primitivos, han demostrado que algunas sociedades ignoraron su pasado real, ya fuese diseñándolo por completo o trasponiéndolo al plano del mito y proyectándolo en el universo temporal y sagrado en el que toda acción ha sido ya efectuada. La función historiadora, en esta fase, no está todavía constituida en absoluto: sólo existe lo que *es*; lo que ha sido, lo pasado, que está todavía presente en la conciencia, se interpreta, no bajo la categoría del pasado, sino bajo la categoría del ser-otro, no situado temporalmente. Más cerca de nosotros algunos pensadores metafísicos han podido considerar el estudio de los acontecimientos humanos profanos como inútil, incluso nefasto para la elaboración del saber: a sus ojos, el pasado en su singularidad y su novedad no existe propiamente hablando; pertenece a la esfera de la apariencia y el primer deber racional es desprenderse de la sujeción de la “memoria” y de la “curiosidad”.⁴

³ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana* (México: Alianza, 1980), 21-22.

⁴ François Chatelet, *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino (México: FCE, 1989), 21-22.

De este modo, diríase que la de la filosofía es la historia del pensamiento libre, concreto; es la historia de la razón en el tiempo, donde la memoria, las tradiciones y la curiosidad por saber e investigar son fundamentales; es la filosofía y la historia de las ideas asumidas responsablemente y comprometidas con el análisis de la realidad. Porque no hay nada racional que no sea el resultado del pensar abstracto, meramente especulativo, sino también concreto, histórico; pues éste, como diría Hegel, es el pensar inteligente, del pensamiento, de la conciencia y de la historia, derivado del análisis e interpretación y explicación del pensar concreto, del mundo de la vida en su historicidad.

La filosofía no es una forma “pura”, depurada de lo accidental, porque éste es el motivo de la reflexión; el ente filosofante es histórico y, por lo mismo, finito, como finito es el saber; pero también es una forma dialéctico-procesual abierta, en constante construcción de la teoría epistémica y la práctica filosófica.

Desde este horizonte es concebido el presente texto; espero que aporte algún conocimiento para la comprensión del problema de la filosofía, la historia de las ideas filosóficas, políticas, sociales, científicas y de la cultura en general, de nuestra América o de América Latina y el Caribe, en particular.

Esta reflexión se realiza a partir de la modernidad alternativa radical de nuestra América, que recupere la forma de un pensar filosófico propio. Donde la deconstrucción derrideana adquiere un carácter propio de pensar nuestra realidad en la modernidad alternativa radical, que no precisamente posmoderna, poscolonial o decolonial; esto es, la expresión propia de la filosofía moderna incluyente, diversa, donde el horizonte ontológico fenoménico, epistemológico e histórico tiene la intencionalidad de desenmascarar la experiencia del significado de las ideas, de los discursos, de las ideologías, de los conceptos, de las construcciones de sentido y de significación impuestos y autoimpuestos:

Por lo mismo, la posmodernidad (desde nuestra postura) forma parte del proceso de la modernidad, no es alejamiento de ésta, sino trabajo e investigación desde un centro teórico, filosófico, lingüístico y hermenéutico que abre nuevas posibilidades de pensar y actuar de forma ordenada y sistemática, allí donde la contingencia es asumida, pensada e incorporada en la reflexión filosófica en las modernidades múltiples y alternativas. Sin embargo, es importante señalar, desde América Latina, que lo contingente no quiere decir, de ninguna manera, dispersión de saber, relativismo, subjetividad absoluta, asistematicidad, ametodismo; la contingencia es el límite, la finitud misma de los seres humanos, concebida desde horizontes abiertos en la construcción del futuro, de aquello que vendrá, que habrá de construirse desde un presente histórico y desde la realidad opresiva y asfixiante. Por lo mismo, esto no es de ninguna forma la espera ataráxica, el silencio, la tranquilidad y la resistencia estoica, sino lucha por el logos y la felicidad, lo cual, requiere ser partícipes en el hacer de la historia mundial desde un contexto, desde la propia realidad histórica.⁵

Este trabajo ha sido el resultado del proceso de reflexión, análisis, crítica y diálogo sobre los problemas que afectan la capacidad de producción de pensamientos, ideas, conceptos, categorías, marcos teóricos, epistemológicos y ontológicos; esto es, la capacidad de pensar con cabeza propia; como la recuperación de la confianza de nuestra capacidad de filosofar y de hacer filosofía y cultura. Porque esto es una vieja actividad humana, sin importar el lugar desde donde se filosofa. Decían Aristóteles, Antonio Gramsci, José Gaos, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas, Luis Villoro y muchos otros que “todos los seres humanos son filósofos”.

Puesto que la historia de la filosofía tiene que ocuparse no sólo del pensamiento, sino también de las cosas que acontecen en el tiempo; motivos del pensar, de la razón y de la filosofía misma:

⁵ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana* (México: CCyDEL-UNAM, 2007), 92.

Éste es el sentido, la significación de la historia de la filosofía. La filosofía emerge de la historia de la filosofía, y al contrario. Filosofía e historia de la filosofía son una misma cosa, una la imagen (trasunto) de la otra. El estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma, particularmente de la lógica (lo lógico) [...]. Para poder comprenderlo así es preciso saber de antemano lo que es la filosofía y su historia, pero no considerar *a priori* la historia de la filosofía según los principios de una filosofía; de una manera puramente histórica el pensamiento muestra cómo progresa por sí mismo.⁶

FILOSOFAR: CONDICIÓN NECESARIA DEL SER HUMANO

La filosofía es la necesidad de un sinnúmero de respuestas sobre la realidad y el mundo, de las cuales unas son centrales: la existencia, la vida, el ser, Dios, la realidad, el sujeto social, el amor, la violencia, el poder, la miseria, la exclusión, etc. El filosofar es el ejercicio del pensar y el puente metódico entre las relaciones apodícticas y las asertóricas; entre las hipotéticas formales y la práctica de la vida cotidiana, la que no es mera subjetividad, sino la relación intersubjetiva, es decir, entre los sujetos sociales y el individuo como sujeto de discurso, pero también de construcciones extradiscursivas y extralógicas, porque esto forma parte del estudio y del quehacer de la filosofía y, en consecuencia, del filósofo, es decir, de todo ser humano.

Esto es la práctica de la existencia social constituida por *intereses* situados en una realidad concreta e histórica con una diversidad de problemas. Toda esta diversidad de problemas demandan respuestas y requieren del libre ejercicio del pensar, lo cual no implica, necesariamente, que éste se dé con “absoluta pureza” y sin

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía* (Madrid: Sarpe, 1983), 59.

la contaminación de la experiencia de la historicidad y, menos aún, de la contradicción y del conflicto. La filosofía por ser obra humana es una doble combinación: subjetiva y objetiva, en la unidad teórica de la razón y del pensamiento crítico, producto y producida en la historicidad dialéctica del hacer humano y social. Porque

El punto de partida se encuentra en una conciencia histórica para la cual tiene presencia la alteridad como el factor de irrupción que va destruyendo y recomponiendo las totalidades objetivas. Surge de este modo una comprensión distinta de la dialéctica, que deriva del lugar en el que se pone el acento. No se subraya el momento de totalización, que se presenta ahora con la precariedad de la inestabilidad de todos los fenómenos históricos, sino en el momento anterior de la particularidad desde la cual se lo ha alcanzado y cuya legitimidad deriva de la capacidad de deconstrucción y reconstrucción de las sucesivas totalizaciones. Tal será la dialéctica que se encuentra señalada en Bilbao y Martí, ejemplos de ese *faciendum* a través de cuyos momentos, dados necesariamente dentro de una historia del pensamiento latinoamericano. La verdad no se encuentra primariamente en la totalidad, sino en determinadas formas de particularidad con poder de creación y recreación de totalidades, desde fuera de ellas mismas, en cuanto alteridad.⁷

Más allá de las posiciones posmodernas, que han disuelto el saber, los discursos, los relatos totalizadores, la filosofía (metafísica-ontología); de la existencia, la muerte de sujeto, de la historia y del ser. Estas filosofías son del desencanto y de la fragmentación de origen eurocéntrico y logocéntrico que se constituyeron en fórmulas desde las cuales había que pensar la *realidad* en su sentido fragmentario y disolvente.

⁷ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México: FCE, 1981), 113.

Todo esto tiene que ser entendido desde la realidad nuestroamericana, como un largo proceso de desenajenación y lucha contra el poder y dominación de la llamada filosofía, historia y cultura occidental.

Ahora, ante la emergencia de los acontecimientos mundiales, se requiere luchar por la conciliación, en una realidad histórica y social suicida, en la que se encuentra embarcada la humanidad entera.

Esto es, un viaje sin retorno provocado por las nuevas asechanzas de las guerras de muy diverso y variado carácter: nucleares, económicas, mercadológicas, tecnológicas, bacteriológicas, formas políticas totalitarias, dictaduras y el dominio de los mercados mundiales por los grandes imperios económicos, tecnológicos y el control de dominio de las tecnologías de la información y de las redes sociales; que amenazan con colapsar la economía, la “paz mundial”, la estabilidad y la destrucción total de la naturaleza y del ser humano. Por esto, es importante tomar conciencia y compromiso ético por el respeto de la dignidad humana y de la naturaleza, en contra de las ideologías patológicas desenfrenadas por el dominio y control de poder mundial. Ante esto es necesario hacer una crítica profunda a las formas de dominio y control del poder mundial; a los posmodernos, a los poscoloniales, a los posoccidentales enajenantes y excluyentes de las naciones que fueron colonias y neocolonias:

Así, pues, el occidentalismo poseído de una “furia” justificada en parte, de cincuenta años en América Latina por sus historiadores de las ideas de poner a la luz el enfrentamiento contra las formas diversas de alienación cultural, así como la lucha por alcanzar un discurso propio. Pero lo más grave, tal vez, radica en las propuestas hechas a partir de esa visión reductiva, del refugio de una geocultura justificada desde una hipotética “globalización” que habría barrido con lo nacional y habría despejado el camino para la emergencia de lo local. Es evidente que falta una teoría del proceso de mundialización,

dentro del cual la globalización, doctrina creada y difundida por los centros del poder financiero mundial, sirve de pantalla para borrar la imagen de la realidad de los Estados-nacionales, en particular los que ejercen formas de dominio y cuyo caso más fuerte es el de Estados Unidos, país convertido en Estado-nación imperial.⁸

O sea, la *realidad* entendida, constituida o conformada por el universo de diversas realidades: ontológicas, formales, materiales, metafísicas, históricas, sociales, políticas, económicas, científicas y culturales; las cuales se diluyeron en el “caos”, que se concibe como condena, ya sin escapes ni salidas. Sin embargo, la forma de la razón, de la metafísica, de la ciencia, de la filosofía moderna europea son las que se encuentran en crisis, porque no respondieron a las expectativas humanas y sociales de justicia y equidad incluyente de la diversidad humana, que desde esa razón moderna se habían planteado.

Se requiere revalorar el significado de la modernidad y de la razón, como aquello que esto implica, un ejercicio crítico a las convenciones metropolitanas e imperiales de la modernidad occidental. La llamada “razón instrumental”, que tiene sus raíces en la filosofía cartesiana y baconiana, que fragmenta y divide a la Filosofía (a la metafísica) en disciplinas y ciencias particulares, donde los seres humanos se convierten, con el surgimiento del capitalismo y el liberalismo del siglo XVIII, en el centro de la reflexión filosófica, social, política y científica. Las disciplinas humanísticas, las ciencias humanas o del espíritu, inician su auge, al lado de las ciencias naturales y del estudio de la naturaleza.

Empero, en la Ilustración europea no se da, como muchos han creído, un corte tajante entre aquéllas, sino en relación de complementariedad. Por encima de lo que han planteado filósofos y corifeos como Voltaire y Montesquieu, Hume o Condillac,

⁸ Arturo A. Roig, *Rostro y filosofía de nuestra América* (ed. corregida y aumentada) (Buenos Aires: Una Ventana, 1993), 267-268.

D'Alembert o Diderot, Wolf o Lambert, la Ilustración europea y su "peculiaridad" no se puede presentar como la suma y la mera sucesión temporal de las opiniones, porque no consiste tanto en determinados principios, sino más bien en cuanto la forma y el modo en la explicación intelectual.

Es decir, la Ilustración nos descubre que sólo en la acción y en el proceso incesante y progresivo se captan las fuerzas "espirituales" que la gobiernan y permite escuchar los latidos de la profunda vida intelectual de la época.

Por esto, si se quiere reconstruir e interpretar a la Ilustración, se hace imprescindible considerar, como tarea mayor y auténtica, sacar a la luz estos entretejidos complejos invisibles, que desde nuestra perspectiva destacan la historia de las ideas de la época, mostrándolos en su aspecto teórico-abstracto y en su eficiencia directa. Por lo tanto, ante la realidad actual es urgente recuperar la dignidad de la filosofía y su ejercicio consustancial: el filosofar, sobre todo en la actualidad, cuando se ha declarado por algunos pensadores y filósofos la muerte del pensar. Esto es volver al viejo problema entre nosotros, los nuestroamericanos, pero también de los occidentales europeos, sobre la autenticidad del pensar filosófico y la filosofía misma; porque la autenticidad y la inautenticidad se dan como funciones vitales, donde el filosofar y la filosofía son una tarea y compromiso ético, crítico solidario con el otro, con todo ser humano, sin exclusión, sin importar el lugar desde donde se filosofa.

Esto es una historia que se tiene que continuar contando, edificando, que recupere al sujeto social, al humanismo referido e incluyente de la diversidad humana, sin exclusión de nadie; esto es, un humanismo enraizado en la propia realidad; se trata ahora de una historia incluyente de la totalidad de los seres humanos:

Una historia que habrá que continuar haciendo [...], a partir de la conciencia de la relación que guardan entre sí los hombres y los pueblos; relación que puede seguir siendo la del dominio impuesto

por unos y la dependencia sufrida por otros. No ya relación entre civilización-barbarie, sino la relación de mutua comprensión. Se trata de un discurso frente a otro discurso. El discurso como expresión de proyectos que, al encontrarse con otros, ha de conciliar el discurso que los yuxtapone. Discursos que no tienen que negarse entre sí, sino agrandarse ampliándose mutuamente. No el discurso que considere bárbaro cualquier otro discurso, sino el que está dispuesto a comprender y a la vez que busca hacer comprender. Es la incompreensión la que origina el discurso como barbarie. Todo discurso es del hombre y para el hombre. El discurso como barbarie es el discurso desde una supuesta subhumanidad, desde un supuesto centro de relación con una supuesta periferia. Todo hombre ha de ser centro y, como tal ampliarse mediante la comprensión de otros hombres [...]. *Todo discurso lo es de una cierta expresión peculiar de humanidad, peculiaridad que no anula, sino que afirma su humanidad. El hombre todo hombre, es igual a cualquier otro hombre.*⁹

Esto es, de cierta forma, poner bajo sospecha las filosofías institucionalizadas, por su carga ideológica, política, social, económica y cultural, excluyentes de la diversidad óptica humana que constituye el modo ontofenomenico del ser humano entre nosotros; lo que es un poner en cuestión o bajo sospecha las filosofías metropolitanas coloniales dominantes en las naciones que antes fueron colonias y que éstas les cancelan la capacidad de pensar con “cabeza propia” la realidad, opuesto a un pensar autoimpuesto y autocolonial; requerimos hacer una filosofía que ponga bajo sospecha estas formas de reflexionar y atreverse a poner en cuestión, incluso, los principios del filosofar mismo.

Ahora bien, esto es un esfuerzo por salvar el sentido, valor y alcance del filosofar y la filosofía; es el arrojito por salvar la dignidad

⁹ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie* (Barcelona: Anthropos, 1988), 23-24.

de la filosofía como labor crítica demoledora de la sumisión del ejercicio del pensar propio:

Digamos, para aclarar nuestras ideas, que toda filosofía es, por lo menos intencionalmente, una respuesta racional ante una determinada realidad a la que, en más de un caso, se la define como “realidad”, y que, en segundo lugar, es toma de posición frente a una racionalidad vigente que le es anterior y de la cual surge, ya sea para confirmarla y enriquecerla teóricamente, ya sea para señalar sus puntos de partida insuficientes, es decir, para hacer su “crítica”. Y ese fenómeno no necesita de un “filosofar anterior”, como podría desprenderse del hecho de que la crítica ha sido algo considerado como tardía, como algo que tenía bastante que ver con aquella metáfora famosa del vuelo del búho de la diosa. Si nos ponemos frente a los primeros filósofos, los así reconocidos dentro de la tradición occidental como primeros, su filosofar es ya crítico por lo mismo que suponía un radical cambio de posición respecto de una racionalidad hasta ese entonces vigente, la del mito. El absurdo ha consistido en entender que la comprensión mítica del mundo era ajena a una racionalidad, como no es menos absurdo afirmar, entender o creer que la racionalidad, tal como la ponen en juego los más “racionales” filósofos, sea ajena al mito. Volvemos por esta vía a afirmar aquella ambigüedad que señalábamos en un comienzo.¹⁰

Hay que reconocer que la filosofía y su historia es un ejercicio crítico que tiene sus antecedentes con la filosofía misma, porque implica crítica de una racionalidad concreta que está presente en el universo discursivo de una época.

Es claro que quedan fuera una cantidad de aspectos y detalles importantes, pero no es posible prescindir de ninguna de sus fuerzas motrices esenciales que han determinado la problemática de esta filosofía, como sería su visión fundamental de la naturaleza,

¹⁰ Roig, *Rostró y filosofía...*, 107-108.

de la historia, de la sociedad, de la religión, del arte y del ser humano; este último se recupera con grandes esfuerzos y ubicarse como el *centro y medida de todo el hacer humano*, en torno al cual se establecen todas las relaciones: sociales, políticas, económicas, científicas, etc., para irse perdiendo poco a poco en el tiempo, a través de las prácticas sociales, políticas y de producción, de explotación y consumo.

En la América española de los siglos XVII y XVIII ocurrió un fenómeno parecido al europeo en cuanto al filosofar y a hacer filosofía, porque la modernidad y la Ilustración, al ser asimiladas en nuestra región para enfrentar las diversas realidades, se construyeron, sin quererlo, realidades distintas, como también modernidades. La experiencia de la modernidad y las formas de vivenciarla en la historia americana adquieren un sentido y significado diferente, sin perder la matriz común de la razón, de la autonomía del ser y del pensar libres sobre los propios problemas, que en muchos sentidos son coincidentes y, algunas de las veces, comunes, en cuanto la formalización y sus prácticas.

Sin embargo, la modernidad y la Ilustración, a pesar de estar atravesadas por la razón y caracterizadas, como ya decía Kant, por la capacidad del ser humano para valerse de su propia razón para enfrentar los problemas, las prácticas y formas de relación con otras regiones del mundo, fueron excluyentes al convertirse, en la unidad de medida de todo saber y razón; es decir, es la concepción filosófica de una supuesta “universalidad” que surgió de un lugar específico en un tiempo histórico, lo que de ninguna manera está fundado en razones, ni en argumentos racionales, sino a partir de una práctica de saber y del poder ejercida desde un centro que domina al resto del mundo. Empero, el centro no es la concepción de una unidad o de un universo incluyente, donde estarían implícitas las diversas racionalidades constituyentes de la razón en una relación de complicación de la diversidad de conocimientos y de su complejidad, sino, más bien, el ejercicio del poder y de la fuerza.

De acuerdo con lo anterior, la(s) filosofía(s) de la modernidad no son un bloque teórico cerrado, tampoco uniforme. Si se sigue este

camino en la reflexión, se observa que la filosofía se presenta, aún, como una mezcla ecléctica de una diversidad de motivos intelectuales de lo más heterogéneo. Está dominada por unos cuantos pensamientos o ideas capitales que son las que se presentan como un bloque firmemente articulado. Por lo mismo, cualquier exposición histórica tiene que empezar con su estudio, porque sólo es posible encontrar los hilos conductores que nos guiarían por el inmenso laberinto de dogmas y doctrinas particulares.

El filosofar y la filosofía tienen un punto de partida y un contexto. El filósofo, desde un “horizonte” histórico y una realidad concreta; esto es, desde la particularidad y lo específico, donde la pretensión es dar respuesta a problemas particulares, de grupos, de situaciones concretas, da valor de universalidad a su autonomía y alcance, para brindar respuestas a problemas de los seres humanos de otras regiones del mundo en situaciones parecidas. Sólo en este momento pierde su alcance limitado a etnia, nación o región para universalizarse o, más correctamente, generalizarse, porque apela a lo humano:

En la historia mundial hasta la actualidad existen relación de poder y dominio entre los seres humanos, pueblos y culturas, donde el dominador impone como única y exclusiva su propia civilización y cultura, y considera a los dominados como bárbaros, salvajes y no como seres humanos concretos entrelazados para satisfacer sus peculiares necesidades. La *Humanidad es Una*, ontológica y metafísicamente, diversa en su fenomenicidad, en (la) historicidad concreta.¹¹

La filosofía es un permanente preguntar y repreguntar de ciertos supuestos teóricos, filosóficos, ontológicos y epistemológicos, cuya pretensión es la búsqueda de universalidad, siempre y cuando coincida la investigación filosófica con problemas teóricos, epistemológicos, ontológicos y simbólicos. Es decir, con los aspectos que

¹¹ Magallón, *Filósofos y políticas...*, 80.

motivan la indagación, la exploración y búsqueda de respuestas a los problemas humanos investigados.

La razón, *la filosofía*, la cultura, no son cuestión de moda, como lo quieren hacer ver algunos posmodernos, sino la búsqueda permanente de reflexión, análisis y crítica sobre los problemas más relevantes: la existencia, la vida, el ser, la ética, la verdad, la sociedad, la historicidad, la ciencia, la tecnología, la ecología y el futuro de la humanidad. Caer en la tentación de los posmodernos en la filosofía y en el arte, así como sus concepciones, es colocarnos por encima de la razón, en lo que campeará la irracionalidad y los totalitarismos, las prácticas autoritarias y la cancelación de la posibilidad de salidas del laberinto de las formas de producción humana y social.

El principio de la modernidad, concebido como lo diverso, como diverso es el voto por la razón, las racionalidades y las formas culturales que la constituyen, es la recuperación del legado y de la tradición del hacer humanos desde muy diversos horizontes, sin caer en la perversión y en el peligro del conflicto de las interpretaciones.

Una de las cualidades de la posmodernidad es que el centro filosófico occidental europeo dejó de serlo y se volvió “nómada”, de relaciones entrópicas, de fluencias, confluencias, alejamientos, síntesis, afirmaciones y negaciones. Esto despertó a los filósofos de la “periferia”, para descubrirse como “centro” y colocarse por encima de las concepciones poscoloniales, de las filosofías sin disciplina y de latinoamericanismos concebidos por mentalidades coloniales, pero también autocoloniales. La reflexión filosófica es una forma “indisciplinada”, pero ello no quiere decir ametódica y asistemática, sino de rebeldía contra un orden y una razón autoritariamente establecida; la razón filosófica es antidogmática y trabaja de forma inter, múltiple y transdisciplinaria, donde es la columna teórico-filosófica en las construcciones abstractas, formales, ontológicas, epistemológicas, científicas y tecnológicas, la filosofía y su método.

La filosofía es un proceso dialéctico y dialógico que, en su hacer y quehacer, recupera el pensamiento de los clásicos de diverso origen: europeos, americanos, latinoamericanos, orientales, africanos, etc., pero, además, es el ejercicio del pensar con autonomía y libertad como los problemas más urgentes, los que requieren de respuestas trascendentes, porque en ello nos va la vida, la historia y el futuro.

MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL Y EL PROBLEMA DEL SUJETO

La preocupación central previa es repensar la tan manida declaración del fin de la filosofía, de la metafísica, del ser, del arte, del sujeto (individual y social) y, si acaso existiera alguno, éste es el “sujeto débil”, “fracturado” “rasgado”, como bien lo llama Alan Badiou; de la razón, la ética, la utopía, la estética, la historia, la revolución y las transformaciones sociales radicales; de los discursos abarcadores del conocimiento y los saberes; de la ontología, de la totalidad como proceso, en el sentido ontofenomenológico de la historicidad.

Estas hipotéticas declaraciones de la consumación, fenecimiento y muerte han sido declaradas y señaladas en los diversos espacios filosóficos, sociales, políticos y culturales por las filosofías posmetafísicas, posestructuralistas, neopositivistas, poscoloniales, posmodernas, lo que lleva implícita una gran cantidad de insuficiencias, carencias, alternativas y salidas: teóricas, ontológicas, epistemológicas y fenoménicas en la historicidad circunstanciada del presente; lo que limita la búsqueda de nuevos horizontes filosóficos y éticos de convivencia existencial igualitaria, en solidaridad, sin exclusión de nadie ni de nada; de los seres vivos: humanos, animales, plantas y mundo microscópico; de objetos, cosas, que garanticen la posibilidad de salvar el mundo de la vida, de la existencia de los ecosistemas; de las relaciones de convivencia humana en comunalidad social,

lo que requiere recuperar al sujeto y ser mirado desde un *ente-ser* históricamente situado en relación de relaciones de intercambios dialógicos, analógicos, dialécticos con el mundo de la vida en relación comprensiva y extensiva con nosotros: nuestroamericanos y los otros: los seres humanos del resto del mundo.

Esto es, tentativamente, para el caso específico de nuestra América, salvar al sujeto, a la vida y a los ecosistemas. Es el horizonte histórico que se constituye, a la vez, en fortaleza y debilidad. Porque implica la reconstitución de sujeto social comunitario de un nosotros, como parte del conglomerado humano, de la humanidad toda; donde, hipotéticamente, nos unimos a la “armonía universal” preestablecida y dominante por los centros del poder imperial en el mundo; es por ello que se ha de buscar superar, como ha sucedido hasta la actualidad, la “filosofía del pesimismo conformista encubierta de optimismo”; desde una apertura solidaria e incluyente como sujetos sociales actuantes y abiertos a un proceso histórico que destruya las ontologías totalitarias dominantes del ser imperial e ideológico, para mostrarnos insertos en el mundo variado y situado muchas veces imprevisible de los *entes-seres nuestroamericanos*. Es decir, nos encontramos ante un sujeto social vital, existencial e históricamente situado y en situación; que se constituye y conforma por el *nosotros*, en la *nosotridad del ser social* nuestroamericano, que comparte el mismo horizonte ontológico y epistemológico de la diversidad ontológica humana. Así,

De este modo, nos insertamos en el proceso como mónadas (abiertas y comunicantes) de nuevo sentido, más allá de los mitos del individualismo liberal que [...] llevó con su apoyo metafísico a ocultar la raíz de todo horizonte de comprensión. En la “ventana” desde la cual nos abrimos para mirar el mundo, (pero) no estamos solos. No es un “yo” el que mira, sino un “nosotros”, y no es un “todos los hombres”, los que miran con nosotros, sino “algunos”, los de nuestra diversidad y parcialidad. La cerrazón de la mónada (el ser, el sujeto) no es ontológica, sino ideológica y su apertura consiste en la toma de conciencia,

por obra de nuestra inserción en el proceso social e histórico, de la parcialidad de todo mirar.¹²

Hay que superar la retórica dominante de sometimiento y dominio imperial neoliberal; la lógica y las formas ideológicas del neocapitalista y de la cultura impuesta autoritaria y tiránica occidental, impuesta a las diversas realidades materiales, filosóficas, metafísica, ontológicas, políticas, sociales, culturales que superen las mediaciones ideológicas de las redes sociales y las nuevas tecnologías en los diversos horizontes de la geopolítica mundial. Por ello es preciso recuperar la modernidad alternativa y radical de nuestra América que reconquiste al sujeto social y político; es el regreso a lo nuevo, lo desconocido, lo inédito, lo transitorio, lo efímero, la esperanza, el ideal; esto implica una estética política de la creatividad, la imaginación y la poética. Es el tránsito por los nuevos terrenos históricos, políticos, sociales, económicos, artísticos, científicos y tecnológicos.

Se trata del nuevo viaje de ida y vuelta por la historia de las ideas filosóficas, míticas, religiosas, culturales, estéticas, lo que demanda recuperar la brújula desde el horizonte histórico; historia e historiografía, una filosofía de la historia, para ya no ignorar más nuestra realidad; es el paso dialéctico entre la filosofía de la historia a la historia e historiografía de las ideas filosófico-políticas.

Para estas filosofías imperiales dominantes —recordando a Karl Jaspers—, la filosofía se ha convertido “para todos en motivo de confusión”. Sin embargo, esta confusión sólo se anularía eliminando a la filosofía en todos los ámbitos: académicos, de investigación, asociaciones filosóficas, sociales, nacionales e internacionales. Es decir, cancelar la posibilidad de preguntar y preguntar de nueva cuenta sobre el sentido y valor de la existencia, de la realidad histórico-social, de la libertad, la justicia, la equidad, eticidad y óntica; sobre los fundamentos ontológicos y epistemológicos

¹² Roig, *Teoría y crítica ...*, 21-22.

de las argumentaciones discursivas ejercidos desde un horizonte histórico-social de significación y sentido.

La pregunta nos obliga a replantear otra: ¿puede el ser humano vivir sin filosofía? Si la respuesta fuera afirmativa, el ejercicio del pensar filosófico y su intencionalidad perderían sentido y razón de ser. La realidad económica y social ha colocado al *ente-ser* en una situación angustiante que diluye las alternativas y salidas ante un supuesto “caos” en el que está presente un todo de partes inconexas y fragmentadas de la filosofía y la historia; de las tradiciones, conocimientos y saberes, donde lo simbólico, lo metafórico y la existencia misma se diluyen en la indeterminación, para no tener identidad óptica epistémica y conceptual, a la vez que se cancela la polisemia del sentido y significación del *ente-ser*, inmerso en la realidad espacio-temporal de la historicidad, concebida como la morada del *ser* y del *ente-ser*. Esto coloca al filosofar y la filosofía en la incertidumbre y en el nihilismo, en la pérdida de sentido de la existencia humana inmersa en la cotidianidad alienante del capitalismo globalizado, injusto, desigual y excluyente.

De tal forma que, ante la escasez de horizontes, el ser humano ha perdido su individualidad, pero también su relación social entitativa que lo identifica y diferencia como sujeto-ético y socialmente valioso, dentro de una realidad excluyente que ofrece muy pocas oportunidades para la realización del *pro-yecto*; es decir, *ir en pos* de algo a realizar en el tiempo, en la historicidad de la existencia, de la vida. Aunque, ante esta realidad, se diría que, si esto fuera real, entonces el sujeto social del discurso ha perdido ya su capacidad de asombro y admiración, porque ya no duda, porque no indaga para conocer. Pareciera que ésta es la idea de las nuevas formas de dominación del capitalismo globalizado, donde la búsqueda de conocimiento ya no es un asunto común y una exclusiva de la existencia, porque ha perdido su capacidad de interrogar e interrogarse sobre lo fundamental del *ser*, del *ente-ser*, de la existencia, del saber y la realidad histórico-social.

Sin embargo, aceptar esto sería cancelar los horizontes de posibilidad y de realización como ser humano, obligando a aceptar como determinada e inevitable la situación en la que ha sido colocado y reducido a objeto o cosa manipulable, pero también prescindible. Lo que sería el abandono de sí mismo como sujeto filosofante, que, en otra época, hubiera aspirado, por necesidad, a acceder al conocimiento.

A pesar de esto, ¿es cierto que el sujeto individual busca el saber? Sí, todos los seres humanos buscan conocer. Esto es un atributo común a todos(as), lo cual pretende, por necesidad, el diálogo comunitario, la comunicación, la discusión y la argumentación discursiva con sentido, validez y alcance teórico, epistemológico y ontológico. De esta manera, el filosofar y la filosofía se convierten en el ejercicio del pensar en el tiempo. Aun cuando éste relativiza las verdades, porque son finitas; es decir, no son definitivas, más bien, son falsables, corregibles y mejorables.

Así pues, filosofar es reflexionar sobre la totalidad de lo que se nos aparece con vistas a dar razones necesarias y suficientes sobre aquélla. Además, filosofar es empeño razonable y necesario, del cual, en modo alguno, el ser humano puede dispensarse de vivir en la razón, el espíritu, o más sencillamente, en el pensar. Filosofar consiste en preguntar, analizar y discutir preguntas; sin embargo, en realidad es reflexionar sobre una sola pregunta que requiere de respuestas. De lo contrario no sería realmente cuestionar.

Pero ¿cómo se esquivaría la conclusión de que la filosofía y el filosofar sean apenas un empeño justificable con sentido de verdad? El que filosofa está obligado a hacer valer en su terreno los principios ontológicos y epistemológicos. Sin embargo, esto es problemático, porque reside en la caracterización y definición del objeto sobre el cual se filosofa.

Sin embargo, lo que se me presenta, lo que está delante se resiste como objeto, a develar su significado. En consecuencia, el sujeto no aparta del objeto la mirada, porque éste se hace presente a la

memoria e inquieta con escrúpulos, cavilaciones y, por lo mismo, ofrece resistencias para su conocimiento.

El verdadero filosofar trata de todo lo que hay dentro y fuera del sujeto filosofante. Por ello el filósofo es incapaz de dominar su necesidad de saber. Sin embargo, el que filosofa no se refiere a otra realidad que no sea con la que topa con la experiencia, pero a diferencia del científico, interroga a lo que le sale al paso con vistas a dar razón de los fundamentos.

La posmodernidad y la globalización, de forma paralela, a veces de forma intencionalmente combinada, han potenciado la pérdida de sentido de la razón y del desarrollo del espíritu, de un ejercicio y una práctica del pensar que no puede aceptar nada como definitivo, especialmente la situación actual en que han sido colocados los seres humanos.

Realizar el ejercicio del pensar lleva implícito el análisis y la crítica de las filosofías, de sus principios y argumentos; es decir, es el análisis de sus formas de estructuración epistémico-ontológica. Lo que inevitablemente se realiza desde un horizonte histórico de comprensión en una relación intercontextual, buscando mostrar las causas que dieron origen a esas filosofías. Además, es necesario reflexionar sobre el sujeto filosofante desde el lugar desde donde filosofa.

Ello requiere de volver a los principios regulativos del pensar de la modernidad filosófica europea, de la relación sujeto-objeto, pero también entre sujeto-sujeto antropológico. Es un diálogo interpersonal e intersubjetivo de una realidad que demanda respuestas a las situaciones más apremiantes de la existencia, del *oikos* de la “casa común”, de la vida y sobre el lugar del *ente-ser* en el mundo. Lo cual lleva implícito el *polemos*, *el derecho a disentir y de argumentar con razones*. Lucha discursiva y argumental en contra de tendencias irracionales, desestructurantes y fragmentadas de las filosofías posmodernas que han declarado el fin de la razón, del sujeto, la metafísica, la historia, etcétera.

Por tal motivo, hoy más que nunca estamos urgidos de recuperar al *ente-ser*, a la razón y su sentido. Desde este horizonte histórico filosófico, la existencia tiene como morada natural la realidad histórica. Es en ésta donde el sujeto realiza su hacer, pero también su quehacer; el espacio donde se hace e interroga sobre la realidad y el mundo. El lugar donde produce ideas de muy diverso carácter: filosóficas, sociales, económicas, políticas, científicas y culturales.

No obstante, la idea de ningún modo deberá ser entendida en el sentido más negativo, reducida a ideología y considerada como algo difuso e inconsistente. Contrario a esto, la construcción de una idea implica definición, delimitación y determinación. Lo cual quiere decir que una idea es una construcción conceptual. Las ideas tienen génesis, desarrollo y, como producto humano, son finitas. La finitud implica el ejercicio del pensar de la razón historizada. La razón histórica no acepta nada como mero hecho, sino que realiza un ejercicio del filosofar desde donde se va construyendo la filosofía. El filosofar se constituye por los *decires* filosóficos. Es *lógoi*, es lo que hay que decir desde un sujeto filosofante sobre lo que ya se ha dicho, desde un pensar libre y autónomo.

La hiperpragmaticidad de la vida posmoderna globalizada no es igual en el mundo posindustrial que en el subdesarrollado. Sin embargo, la migración de las ideas, las modas, los avances de las ciencias y las tecnologías de las metrópolis globalizadoras hacia el resto de los países han mundializado sus formas filosóficas y políticas de exclusión social y económica; a la vez han potenciado lo efímero y la fragmentación del conocimiento y de la totalidad, especialmente, el valor de la vida humana.

Los espacios académicos, los institutos de investigación filosófica, literaria, social, científica y tecnológica de las naciones marginales nuestroamericanas y del mundo hasta ahora han buscado repetir los avances y las experiencias ajenas de los países desarrollados, limitando conscientemente su capacidad creativa, de imaginar mundos posibles y utópicos que buscan formas de organización social más justas e igualitarias.

Por ello, en general, se diría que nuestros generadores de filosofía, ciencia y cultura no han tomado conciencia, que el filosofar y su producto (la filosofía) no son el privilegio de unos cuantos elegidos o de una “casta sagrada”. Más aún, la filosofía y el pensar son algo común y necesario al ser humano. Filosofar es dudar, preguntar, reformular sobre la situación en la cual la existencia se encuentra inmersa. Por lo mismo, el filosofar y la filosofía son inherentes al género humano. La filosofía, desde sus orígenes hasta la actualidad, es apetencia, y por lo mismo es necesidad humana. Si ésta se pierde, o si no se satisface, se nihiliza la existencia y el mundo.

Establecido esto, cabe señalar que en los medios filosóficos y académicos de nuestra América y del mundo marginal, la mayoría de los filósofos han asumido, sin un análisis riguroso, las filosofías posmodernas, deconstructivistas y poscoloniales de las metrópolis filosóficas, desconociendo (e incluso negando) sus tradiciones filosóficas e históricas. Han olvidado que la modernidad filosófica desde la perspectiva latinoamericana no es una, sino múltiple. Es la “modernidad alternativa” de José Martí, opuesta a la modernidad excluyente, unitaria, lineal, cerrada, totalitaria y logocéntrica europea.

Más aún, la filosofía no es modélica, pues cada cual crea su propio modelo. Por ello, la historia de la filosofía se constituye de filosofías en el tiempo, en la historia. Sin embargo, éstas no son uniformes, sino, como bien señala Hegel, están siempre enfrentadas, en conflicto y en lucha, donde una de éstas buscará imponerse como la única, prevalecer y dominar sobre las otras.

Todas las filosofías abordan, analizan y critican los diversos problemas de la realidad histórico-social y establecen una relación dialéctica entre texto y contexto, con un bagaje de cultura filosófica, de terminología, conceptos, categorías, códigos y teorías. Todo esto se realiza desde un horizonte histórico de significación y sentido.

Es necesario resaltar que la filosofía no es cuestión de moda, porque ésta y el ser filósofo no consisten en repetir las filosofías

metropolitanas más en boga. Es necesario no confundir erudición con filosofía. Porque se puede ser muy erudito, pero no necesariamente filósofo. Filosofar es reflexionar con autonomía los grandes problemas humanos. Esto no es una cuestión de moda, sino una necesidad apremiante que urge una respuesta sobre la condición humana, en especial hoy, cuando se plantea la pregunta sobre la necesidad de filosofar y, en consecuencia, de la filosofía.

Después de las filosofías del desencanto con la razón y de su fragmentación, es necesario volver la mirada hacia nuestro pasado filosófico para recuperar lo vital y valioso de la historia de las ideas, de la filosofía y del pensamiento. Realizar un pensar analítico y crítico, plantear propuestas filosóficas que problematicen la realidad de América Latina y Caribe o nuestra América. Es el esfuerzo de *autognosis, autoconocimiento* de lo nuestro, desde una actitud que, por método, debe ser escéptica, rigurosa, constreñida y cuestionante del propio quehacer filosófico. Es decir, el escéptico en filosofía, tanto ayer como hoy, no es el que no cree en nada, sino el que no acepta nada como definitivo. Por lo mismo, por método tiene la necesidad de dudar. El escepticismo no es un “estado del espíritu”, sino una adquisición, resultado de la construcción laboriosa y consistente que busca sentido y validez racional.

En consecuencia, dudar no significa simplemente no creer. Porque quien carece de toda opinión sobre una cosa ignora, pero no duda. La duda presupone varias opiniones positivas ante nosotros y donde cada una de las cuales merece ser creída, pero que, por lo mismo, paraliza recíprocamente su fuerza de convencimiento. Así pues, el ser humano queda ante varias opiniones que no siempre son, necesariamente, saberes y sin ninguna que lo sostenga con firmeza bajo sus pies, por esto se desliza entre los muchos saberes posibles que lo llevan a “un mar de dudas”.

La duda es fluctuación del juicio, movimiento dialéctico dentro de un océano de perplejidades. Por lo mismo, el ser humano no puede quedarse en éstas, tiene que salir de dudas. Para ello busca un medio que lo sitúe en una convicción firme y éste es el método.

Por lo tanto, el método en filosofía es la reacción ante la duda; por ende, toda duda postula un método.

El escéptico ejercita su libertad de pensar autónomamente, lo cual le permite elegir de entre los diversos repertorios de opiniones, conocimientos y filosofemas aquello que sea acorde con su propia vivencia filosófica. En consecuencia, la posibilidad y la necesidad de seleccionar y elegir requieren de un ejercicio metódico del pensar y del razonar en una construcción argumentativa convincente y válida.

Por todo lo anterior, diríase que el filósofo en general, y el latinoamericano en particular, está obligado a oponerse con razones, argumentos y construcciones discursivas a las filosofías nihilistas que han declarado el *epilogo* de la filosofía, del sujeto, de la totalidad, del ser, de la historia y la virtualización de la realidad fragmentada.

Finalmente, la pregunta sobre si ¿es necesaria la filosofía en el mundo actual? Ha requerido de respuestas desde una reflexión filosófica que funda en razones sus dichos para demostrar la necesidad de filosofía en la actualidad. Porque el ser humano, de ayer y de hoy, *constituye o debe constituir el núcleo central del filosofar como sujeto filosofante que practica metódicamente la duda, porque busca el saber afanosamente*. Por lo mismo, la filosofía es algo central y necesario al ser humano, de lo cual no puede prescindir.

POLÍTICAS DE LA FILOSOFÍA: MIGRACIÓN Y VIOLENCIA

MIGRACIÓN: ÉTICA, DERECHO Y JUSTICIA

Esta reflexión se orienta hacia el análisis de la variable de la violencia en la historia de la humanidad; a los cambios, contradicciones, oposiciones y luchas entre los intereses de control e influencia de una minoría que tiene o busca el poder, la autoridad y dominio sobre los otros: las mayorías, e incluso, algunas de las minorías a nivel mundial, lo han ejercido y ejercen de forma grupal, a través del Estado y de las organizaciones empresariales globales; por ello, estas minorías buscan justificar como universal la contingencia de la violencia; la cual se encuentra radicada en la práctica del poder y dominio, convertida en un atentado contra las personas y la dignidad humana; empero, esta última no está, precisamente, fundada en representaciones accidentales, circunstanciadas, como el color de piel, de género, de riqueza, nivel social, etc., sino en la fundamentación ontológica y epistémica de las relaciones individuales y sociales. Sin embargo, advertiremos, que la humanidad es *una: ontológica y fenoménicamente* diversa en su acontecer histórico circunstancial y geográfico. Las formas del poder están construidas sobre una telaraña donde reina el anonimato, las sociedades

anónimas, en las cuales la vida privada y pública es flagrantemente violentada por las prácticas del control autoritario del Estado y las grandes empresas globales alrededor del mundo.

Por ello, es preciso historiar la violencia, para retrotraerla a la realidad contemporánea del capitalismo, o mejor, del neocapitalismo, que alcanza su apogeo en las reflexiones sobre el futuro. El espíritu de la violencia desconoce el respeto por el ser humano y por el medio ambiente; concebido como una abstracción ideológica; detrás de éste existen seres humanos, objetos naturales, cosas, capacidades productivas de recursos materiales e inmateriales (culturales) que favorecen y virtualizan la circulación del capital, lo cual lleva implícito la catástrofe de la vida real, de la existencia toda:

Es ahí donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socioideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus “malvadas” intenciones, sino que es puramente “objetiva”, sistémica, anónima. Aquí se halla la referencia lacaniana entre la “realidad” y lo “real”: la “realidad” es la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo “real” es la lógica espectral, inexorable y “abstracta” del capital que determina lo que ocurre en la realidad social.¹

Ante este panorama, en el mundo contemporáneo ha surgido y potenciado un nuevo problema: la migración y el exilio, lo que se ha constituido en un recurso “imaginario” de posibilidades de vida de las gentes, ante la situación incierta, insegura y violenta en los lugares de origen. Las investigaciones actuales sobre el fenómeno migratorio, descubren y comprueban que la situación real es deleznable y precaria, porque nada garantiza que los emigran-

¹ Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Trad. de Antonio José Antón Fernández (Barcelona: Paidós, 2009), 23-24.

tes lograrán el refugio y protección de las autoridades de los países a los que llegan; más aún, la mayoría de la población de esas naciones receptoras asume actitudes xenofóbicas de rechazo, exclusión, racismo; no obstante, la demanda por parte de la ONU, del respeto de los derechos humanos a nivel mundial, no se ha logrado garantizar el acatamiento de los derechos y valores de libertad, justicia, equidad, solidaridad de los migrantes y exiliados, quienes son violentados por la mayoría de los gobiernos de los países europeos y los habitantes nacionales; de Estados Unidos y de otras regiones del mundo oriental, como China y Corea del Sur. Este proceso histórico ha generado un *apartheid*, cuya característica consiste en la separación y clasificación de los seres humanos en “razas” “superiores” e “inferiores”. Nos movemos en una sociedad global segmentada y autoritaria, donde se da la degradación de las relaciones humanas y del medio ambiente:

Así que podemos decir que están apareciendo nuevas formas de *apartheid* [...]. Es impactante enterarse que más de mil millones de personas viven ya en zonas hiperdegradables (marginadas, excluidas, pobres, en todo el planeta). Estas zonas están creciendo incluso en China. En ellas tenemos aquellos que son “*parte de ninguna parte*”, al elemento “supernumerario” de la sociedad. Esto es un fenómeno muy interesante porque, al contrario de lo que dice la gente de que vivimos en una sociedad totalmente controlada, hay grandes poblaciones fuera del control del Estado. Es como si los Estados permitieran que grandes partes de su territorio quedaran fuera de sus límites [...]. Además de esta situación de degradación hay otros grandes problemas que creo que son económicamente insolubles. Uno de ellos es el de la llamada *propiedad intelectual*. Los productos intelectuales son, en un sentido muy ingenuo, *comunistas* por naturaleza. Todo mundo lo sabe. Coge una botella de agua, por ejemplo: cuando yo bebo agua tú no bebes, y a la inversa. Cuando las usamos pierde su utilidad. Pero con el conocimiento sucede exactamente lo contrario. Cuando más circula más crece. Tiene una lógica totalmente diferente. La difícil

tarea que tienen las empresas es cómo evitar la libre circulación del conocimiento. Algunas veces gastan más dinero y tiempo intentando impedir la copia gratuita que desarrollando productos. Por eso lo que está sucediendo es completamente arbitrario.²

Ante esta idea excluyente de marginación, explotación, miseria, hambre, degradación del planeta, del mundo de la vida, del ser humano, del medio ambiente es necesario insistir en la recuperación del decoro humano y de lo que lo rodea. El filósofo mexicano Leopoldo Zea considera que la dignidad humana está radicada en la equidad solidaria, justa y equitativa con el otro, con cualquier otro, con los objetos, las cosas, los entes. Porque *el ser humano es igual a los humanos concretos, históricos: por la razón y la sensibilidad y, por lo mismo, no es una abstracción*; la desigualdad, las limitaciones ideológicas, políticas y económicas, que impuso el “hombre occidental” a los pueblos no europeos, les niega la capacidad de razón a los otros, los de fuera de la órbita metropolitana: conquistados, colonizados, marginados, excluidos, esclavos, pobres, mujeres, discapacitados, ancianos...; todo esto ha sucedido en la historia de guerras, conquistas, invasiones de territorios; genocidios, masacres, que para su justificación se ha dado una multiplicidad de razones y motivos políticos e ideológicos. Por ejemplo, en la época griega, la *razón*, el *logos*, estaba radicada en la diferencia de la supuesta y “exclusiva capacidad” de los griegos de poseer la razón; los excluidos de la cultura y la civilización griega: esclavos, extranjeros, mujeres, salvajes, eran considerados bárbaros, porque no formaban parte de la Hélade griega.

Esta misma práctica se potencializa en la historia mundial, porque los dueños del poder y la riqueza no sólo la radican en la diferencia y exclusión en la razón (el *logos*), sino, además, en la riqueza, el poder, el dominio... de los seres humanos y la naturaleza. Ante esto, es urgente demandar y exigir el reconocimiento

² Slavoj Žižek, *Pedir lo imposible*. Trad. de Gigi Roggero. Ed. de Yung-June Park (Madrid: Akal, 2016), 72-73.

del propio logos, de la razón, de la identidad, de los propios derechos, del territorio, en relación de equidad y justicia; es decir, es necesario ir más allá del límite, romper los límites impuestos por el neocapitalismo:

Por ello, frente a este hombre marginado del logos o de la cultura y la civilización europea-occidental, será capital la preocupación por lo que constituye su identidad. La identidad como punto de partida para la afirmación de una humanidad que de una u otra manera ha sido negada al hombre puesto en los confines de un logos erigido como razón y palabra por excelencia [...]. Tal hombre tendrá que definirse a partir de su propio y exclusivo logos, a partir de su peculiar modo de ser, su barbarie. Dentro de este peculiar modo de ser está la conciencia del otro hombre, el que le niega humanidad; el que le niega la misma existencia.³

Es decir, se tiene que estar consciente, que los principios radicados de la dignidad han sido transgredidos y violentados. Considero que cada vez es más probable que los inmigrantes o refugiados ilegales en el mundo, se encuentren con la dificultad de reflexionar sobre el problema de estar “*dentro*” del imperio económico, pero, en realidad están “*fuera*”, es decir, están dentro, o afuera reducidos a una desnuda y bárbara existencia de extramuros.

En esta realidad de contradicciones y absurdos todos los seres humanos están potencialmente ante el peligro de estar dentro, o afuera del lugar de residencia; el modo de ser humano está asentado en la fenomenicidad ontológica históricamente situado en la diversidad y la diferencia de la *unidad humana*, en una “economía política” excluyente y nugatoria de derechos y libertades esta circunstancia niega el principio de que “todos los seres humanos son iguales por ser diferentes”; donde la diferencia no tiene un fundamento *esencial*, metafísico, sino ontológico y fenoménico de su

³ Zea, *Discurso...*, 34.

hacer y acontecer en la temporalidad; porque la *onticidad fenoménica* del *ente-ser* y de su hacer, se encuentra situado y en situación histórica concreta, en el espacio temporal donde se dan relaciones democráticas, antidemocráticas, injustas, desiguales entre el todo social y las partes montadas sobre la utopía depredadora del neoliberalismo global.⁴ Es por ello que el neocapitalismo mundial no puede mantener la “ilusión política” de la igualdad y la libertad mundial.

Estamos inmersos en tiempos históricos inestables, contradictorios, contrarios, absurdos e irracionales, donde las relaciones humanas y las condiciones de existencia se encuentran reguladas por el mercado global; los Estados nacionales en el mundo han sido intervenidos y dominados por el mercado y el consumo del neocapitalismo. Espacios donde ha crecido la desigualdad, la exclusión, la segmentación, los movimientos sociales, las grandes migraciones y exilios en el mundo, millones de seres humanos transitan del hemisferio sur hacia el del norte, rico y poderoso. Todo ello, a fuerza de interiorizar cotidianamente los sucesos violentos locales, regionales y mundiales; donde encontramos que la condición humana transita de la indignencia a la expectación “pornográfica”, “amarillista”, de devastación de la dignidad humana. No es posible aceptar como normal la violencia ejercida por los dueños del poder, del crimen organizado mundial, el tráfico de drogas, las “mafias”, las organizaciones económicas, sociales y políticas en el mundo. Esto no es una violencia insignificante, sino la violencia ejercida en sus muy variadas y múltiples formas de expresión, a través de la exclusión, racismo, hambre, miseria, dolor, temor, migraciones y exilios; lo cual muestra la inmensa *desestructuración* de la existencia humana y sus consecuencias: dolor, crueldad, sufrimiento, degradación moral, destrucción, muerte, lo que erosiona el espacio común de convivencia y relación solidaria con el otro,

⁴ Slavoj Žižek, “El sutil arte de matar”, en Analía Hounie (comp.), *Violencia en acto: conferencias en Buenos Aires*. Trad. de Patricia Willson (Buenos Aires: Paidós, 2004), 185-196.

la sociedad, la comunidad, hasta convertir la condición humana, el mundo de la vida, en el exceso interminable de destrucción del *oikos*, de la *casa de todos*, del espacio común, de relaciones sociales, colectivas y de convivencia comunitaria, hasta convertirla, hipotéticamente, en la *casa de todos*, sólo hipotéticamente; es, más bien, un espacio cada vez menos habitable, disfrutable, vivible:

Esta tierra lo es todo, menos un legado de humanidad. Es un mundo que no logra hacer mundo, un mundo enfermo de mundo y de sentido de mundo. Es una enumeración —y de hecho sólo emerge aquí el número, la proliferación de estos polos de atracción y repulsión. Es una lista interminable— y de hecho todo sucede como si nos limitáramos a formularla, en una contabilidad que no arroja el menor balance. Es una letanía —es decir, una oración—, pero de puro dolor y de puro delirio, esta protesta que sale a diario de la boca de millones de refugiados, de deportados, de asilados, de mutilados, de hambrientos, de violados, de ejecutados, de excluidos, de exiliados y expulsados.⁵

Migrar es transitar, cambiar de residencia local, de un país a otro, de una región a otra. La migración y el exilio obedecen a una multiplicidad de razones y motivos: políticos, sociales, económicos, culturales, éticos e ideológicos; es el movimiento de individuos, de grupos humanos, de comunidades, que han sido obligados por la exclusión, la miseria, el hambre, la violencia y el peligro de muerte, hasta arrostrar la depredación ética existencial del ser humano. Es la consecuencia de un mundo global que ha globalizado la desigualdad, la injusticia, la inequidad y, a la vez, el crecimiento, el progreso y desarrollo científico y tecnológico para el beneficio de la humanidad, especialmente de las grandes empresas mundiales y gobiernos de los países neoimperiales:

⁵ Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*. Trad. de Antonio Tudela Sancho (Madrid: Arena Libros, 2006), 11-12.

El fenómeno económico de la globalización ha permitido la homogenización del espacio y el tiempo, pero, paradójicamente, también contradicciones culturales a nivel de la vida cotidiana. Ella es un cambio de escala, de intensidad, de velocidad, de realidad que nos somete a requisitos abstractos: modernizarnos, liberalizarnos, cambiar nuestras costumbres. Además, que se materializa como una globalización policial que en aras de la defensa de la seguridad pública que controla, domina y etiqueta a los individuos (terrorismo) como cualquier otro fundamentalismo. Aunado a lo anterior, la economía se pondera como un nuevo absoluto y a través de sus criterios juzgamos nuestras satisfacciones, inquietudes y deseos.⁶

Esto es lo propio de la realidad humana en la historia contemporánea del siglo XXI, donde las mayorías y las minorías depauperadas, humilladas, excluidas, hambrientas han padecido la pesadilla de la violencia, sólo asequible, o especialmente, aunque no exclusivamente, a los poderosos, a los dueños del poder. Mientras que

La población mundial vive en una *plétora miserable*: es un mundo dominado por diferencias de renta y contrastes sociales como no se había conocido hasta ahora en la historia de la humanidad. La concentración de la riqueza en pocas manos contrasta con la extensión de la pobreza en los cinco continentes. La miseria, el hambre, los trabajos forzados y la esclavitud condenan diariamente a cientos de miles de niños, a pocos kilómetros de la muerte, reinan la abundancia y el despilfarro. Las diferencias de todo tipo entre las zonas ricas y los países empobrecidos siguen aumentando en un mundo dominado por políticas que autodenominan “neoliberales”.⁷

⁶ José Antonio Mateos Castro, “Ética y posmodernidad: la sociedad del espectáculo”, en María del Rocío Lucero Muñoz, René Vázquez García y José Antonio Mateos Castro (coords.), *Miradas éticas a la sociedad contemporánea* (Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2013), 56.

⁷ Fernández, *Ética y filosofía...*, 87.

Por eso, desde la noche de los tiempos hasta la actualidad, los dominados, excluidos, marginados y explotados, desde la resistencia buscan oponer *violencia contra violencia*, lo que inevitablemente lleva al descrédito ético personal, individual, comunitario y social. Es necesario recuperar y volver a la memoria, a la conciencia histórica, para abrir un cauce que dignifique a la comunidad humana, a través del compromiso ético del reconocimiento solidario con el otro; esto es, poner en común los factores éticos, políticos y sociales que reduzcan la violencia en el mundo:

El fenómeno de la violencia es universal, pero tiene matices adecuados a cada circunstancia. Quienes tuvieron la experiencia de la Segunda Guerra Mundial y sufrieron las consecuencias de la política nazi de exterminio pudieron teorizar sobre el mal y la crueldad humana abrasando la idea de una barbarie inusitada como parte de la naturaleza humana. Muchos intelectuales mostraron su desconcierto, sus escritos expresan lo que para ellos fue una crisis de la moral moderna, producto de un incesante influjo del capitalismo sobre la esencia humana llevándola a un individualismo extremo. Las categorías construidas en el campo de la filosofía a partir del holocausto fueron tema común para una vertiente que indagó en la reflexión de la existencia, la esencia del problema fundamental. La necesidad de pensar el destino del hombre, su sentido existencial, la muerte, la crueldad, la relación con el Otro, la diferencia, la identidad, la soledad, la extrañeza, la violencia, fue de alguna manera un asunto que dominó los escritos de la filosofía imperante, así como también en la literatura de mediados del siglo XX.⁸

Se trata, como ha señalado María Zambrano, de realizar el cambio que revolucione las formas de exclusión, de desigualdad y de

⁸ Juan Carlos Ayala Barrón, “Filosofía en contornos de violencia”, en Juan Carlos Ayala Barrón (coord.), *Reflexiones en torno a la violencia en México: acercamientos filosóficos y sociales* (Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2016), 65.

fuerza irracional direccionada o dirigida hacia el otro: extraño, extranjero, migrante, exiliado, explotado, marginado, excluido, pobre, paria. Esto es, tomar conciencia de la violencia en la historia, como de reconocer que la migración y el exilio son un fenómeno mundial; consecuencia del despertar y cobrar conciencia de que el neocapitalismo, como antes el capitalismo, es *crisis* mundial. Por eso, “este instante, el primero del despertar, es el más cargado de peligro pues pasas de sentir el peso del monstruo de la pesadilla al vacío. Es el instante de la perplejidad que antecede a la conciencia y la obliga a nacer”.⁹

Es la decadencia y muerte de una época y el nacimiento de otra nueva y pujante; es el descenso y la ascensión, de una forma de atender y percibir la realidad de otra manera; es el fenómeno de la crisis, y en ésta algo muere: creencias, ideas, imaginarios sociales, representaciones del mundo, ideologías; los modos de vivir que parecían inamovibles; las formas de organización social; donde la organización, participación, comunicación y lucha han cambiado de forma extraordinaria; pero aún prevalecen, y lo que es peor, se potencian la violencia, la miseria, la exclusión y el racismo; la sensibilidad solidaria y amorosa con el otro decrece; se observa un sentimiento de desgano, de abandono, amparado, desde antes, ya no sólo por los dueños del poder y el dinero, sino también por las “burguesías intelectuales”, para sufrir una caída estrepitosa; mientras la masificación de los medios a través de las redes de información y comunicación han mediatizado la existencia, la vida humana, allí donde se ha perdido la importancia de la conciencia histórica:

De ahí se sigue, una vez más, la importancia de la *conciencia histórica*. Cuando hablamos de los otros, y sobre todo cuando damos consejos o cuando hacemos propuestas de política demográfica, no deberíamos olvidar lo que hemos sido nosotros mismos. Hay dos tipos de

⁹ Zambrano, *Persona y democracia...*, 12.

comportamiento muy habituales en la cultura euronorteamericana. Uno consiste en aconsejar a los otros tales o cuales conductas para que llegue a ponerse a nuestra altura en determinados aspectos [...], olvidando los traumas de nuestra propia historia. El segundo consiste en aconsejar a los otros que no hagan lo que nosotros hacíamos hasta hace poco tiempo, porque si lo hicieran saldríamos perdiendo todos [...]. Queda por practicar un tercero: dejar a los otros en paz.¹⁰

Parece que la crisis es el modo de estar y de ser en el mundo. En lo estructural, el discurso seductor del neocapitalismo imperial, divulgado por los medios de comunicación, a través de las tecnologías de la información, ha logrado imponerse como el único discurso posible de producción, que oculta la contradicción inherente de violencia y destrucción. Las relaciones de poder y de juegos de “verdad” penetran a los grandes sectores de la población a nivel mundial; donde el grado de riqueza determina el grado de poder. Ante esto,

Lo primero que se siente perder es la seguridad y el ancho tiempo y el ancho que a ella (la crisis) corresponde. Cuando vivimos sobre bases incommovibles, en un cuadro que creemos fijo, el tiempo es ancho y espacioso; los días se suceden con ritmo acompasado y creemos poder disponer de todos ellos. Se vive en una especie de presente dilatado. Se ven llegar los acontecimientos y aún se tiene la sensación de ir hacia ellos: la vida es un ir hacia adelante con esfuerzo imperceptible o perceptible en forma de gozo [...]. En la crisis no hay camino, o por lo menos no se ve. No aparece abierto el camino, pues se ha empañado el horizonte —acontecimiento de los más graves en la vida humana y que acompaña a las grandes desdichas—. Ningún suceso puede ser situado. No hay punto de mira, que es la vez punto de referencia. Y entonces los acontecimientos vienen a nuestro encuentro, “se nos echan encima”. El tiempo parece no transcurrir y de la quietud pan-

¹⁰ Fernández, *Ética y filosofía...*, 113.

tanosa, por una sacudida, por un salto llega en un instante lo peor. Se está a la vez vacío y aterrorizado.¹¹

TRASPASAR LOS LÍMITES Y SUBVERTIR LA ANOMIA SOCIAL

Es decir, es necesario traspasar los límites no siempre traspasados por la persona humana en la vida colectiva, como de disponerse a subvertir la anomia social, transida de violencia y de desorden, para generar o producir una sociedad más humanizada y solidaria con *nosotros* (latinoamericanos y caribeños) y los *otros* (el resto del mundo) que busque superar, de cierta forma, el sacrificio, la destrucción, el terror y la muerte; ir más allá de las prácticas políticas que superen el problema de las víctimas y plantear nuevos proyectos éticamente solidarios con la humanidad toda:

En la actualidad, se ha caído en la oquedad, el vacío, la nihilización del presente y de un futuro de penumbras; donde la interioridad y la intimidad del sujeto han sido transgredidas y abandonadas; la sociedad y la comunidad humana se han puesto frente a sí, en situación de inmediatez, porque no tiene un propósito bien definido ni ontológica ni fenoménicamente, en la existencia todo parece ser difuso; por lo tanto, las relaciones sociales, políticas y económicas son inciertas e inestables, porque no concurre un proyecto que parta de los intereses de los ciudadanos y los Estados; es decir, no se tiene un plan que prevea los problemas que más aquejan al ser humano: enfermedades, pobreza, marginación, exclusión, miseria, racismo, neurosis, segregación, hambre, destrucción ecológica y muerte.¹²

Lo cual requiere reconstruir un humanismo incluyente de la diversidad humana, donde la filosofía ha de convertirse en un ins-

¹¹ Zambrano, *Persona y democracia...*, 27-28.

¹² Mario Magallón Anaya, *Los caminos del pensar. La radicalidad de nuestra América* (México: CIALC-UNAM, 2020), 46-47.

trumento de desenajenación del ser humano, a través de la obra filosófica, política, estética, humanística, científica, tecnológica y cultural.

Hoy se vive en diversos tiempos históricos y políticos, opuestos y contradictorios; la proliferación de tecnologías de la información muestra, ante los acontecimientos históricos, un tiempo “eternamente” presente, en el que el pasado y el futuro parecen no existir.

“Lo peor es que las decisiones económicas y políticas de los Estados y la ciudadanía en el mundo son cada vez más de origen externo; especialmente del neoimperialismo económico global y las grandes organizaciones económicas mundiales”.¹³

Si la eticidad es vivir en una escala de bondad/maldad, de valorar la existencia en relación dialéctica del bien y el mal ético, allí donde la indiferencia es inaceptable; es decir, la eticidad busca el punto medio analógico *fronético de lo justo y lo solidario con nosotros y los otros*, con todos los seres humanos. Es necesario reconocer, por los hechos históricos actuales, la crisis de Europa, de Estados Unidos y del mundo; crisis del espíritu, de los fines y confines de las geografías humanas, de las ideas, de las “ciencias europeas” del siglo XX y, especialmente, del XXI; de la humanidad, de la historia, de la *sujetividad*: de la conciencia, del sujeto, de la identidad; todo ello es consecuencia de la autoridad centralizadora del poder.

Ante el mundo de hoy, la historia de las ideas de nuestra América se constituye en atalaya, en centinela contra el poder neoimperial:

La historia de las ideas es una forma de resistencia a la masificación y a la negación del sujeto individual y la comunidad de la sociedad posmoderna, neoliberal, posindustrial y neocapitalista. Se debe ir más allá de las formas del mercado y de la mediación del sujeto a través de las redes sociales, virtualización ontológica-fenomenológica de

¹³ *Ibid.*, 50.

la comunicación y codificación de lenguajes en el mundo; se intenta generar una subjetividad humana decodificada en la supuesta confianza fundada en la libertad que se expresa y manifiesta a través de signos y significados, donde no se dé la lógica del ocultamiento, de la sospecha del engaño.¹⁴

En el mundo de hoy, Europa y su extensión en América (Estados Unidos) han de responder por el deber de la memoria, por la historicidad de su ser, hacer y convivir con el otro(a), como adalides de la inclusión de la diversidad humana, de los(las) excluidos(as), exiliados(as), marginados(as), los(las) migrantes. Europa

entonces tiene —según Derrida— el *deber* de responder a la llamada de la memoria europea, de recordar aquello que se ha prometido bajo el nombre de Europa, es un *deber* sin medida común con todo lo que se entiende generalmente bajo ese nombre, pero del que se podía mostrar cualquier otro deber, quizás, tácitamente lo supone. Este *deber* dicta también: abrir Europa a partir del cabo, que se divide porque es también una orilla: abrirlo a lo que no es, no ha sido jamás y no lo será jamás Europa. El *mismo deber* dicta también no sólo acoger al extranjero para integrarlo, sino también para reconocer y aceptar su alteridad: dos conceptos de la hospitalidad que dividen hoy nuestra conciencia europea y nacional. El *mismo deber* dicta *criticar* [...] un dogmatismo totalitario que, bajo el pretexto de poner fin al capital, ha destruido la democracia y la herencia europea, pero también dicta criticar una religión del capital que instala su dogmatismo bajo nuevos rostros, que debemos también aprender a identificar; y ése es el porvenir mismo, no lo habrá de otra manera.¹⁵

El fenómeno de la migración y exilio ha transgredido el orden global establecido por los intereses del capital mundial; violenta la paz

¹⁴ Mario Magallón Anaya, *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical* (México: CIALC-UNAM, 2017), 59.

¹⁵ Derrida, *El otro cabo...*, 63-64.

y el quietismo de los países ricos; aviva los racismos, las xenofobias, los problemas de género, de los marginados y los excluidos, de los no invitados al banquete de la riqueza de los países ricos, poderosos y pujantes. Es poner en el “banquillo de los acusados” las condiciones de la existencia humana de las mayorías en el mundo. Es pensar más allá de las “epistemologías del sur”, porque los países ricos también tienen sus parias: cinturones de miseria y violencia en las grandes ciudades de las metrópolis imperiales en el mundo. La vida, la eticidad han sido violentadas por el egoísmo del neocapitalismo liberal global: “La condición humana es la última explicación de la condición ética. Las morales pueden cambiar y el hombre puede dar contenidos distintos a lo que considera ‘bueno’ o ‘malo’, ‘mejor’ o ‘peor’, ‘valioso’ o ‘no valioso’. Lo que no varía es una nota permanente de la naturaleza humana, es su necesidad de distinguir y valorar éticamente”.¹⁶

La violencia puede definirse en relación dialéctica entre el derecho y la justicia, entre la bondad y la maldad ética, a partir de las relaciones humanas y sociales de poder entre los individuos y las sociedades, la cual se expresa de forma simbólica, física, material, consciente e inconsciente, objetiva y subjetivamente; la que incide en todas las formas del poder ejercido de un(os) grupo(s) sobre las mayorías y las minorías, lo cual atenta contra la libertad, la voluntad, la justicia y la moralidad; porque se ejerce en relaciones desiguales de exclusión y de dominio de los individuos, de las comunidades y de la sociedad. Que como causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, e incide sobre las relaciones morales de dominación y de control:

Quiere decir esto: en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiple atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones del poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción,

¹⁶ Juliana González, *Ética y libertad* (México: FCE/UNAM, 2007), 27.

una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen, y a partir de esta pareja. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más a través de la producción de la verdad. Esto es válido para todas las sociedades, pero creo que en la nuestra la relación entre poder, derecho y verdad se organiza de un modo muy particular.¹⁷

La migración y exilio de los países de nuestra América y del mundo se dan particularmente hacia los países desarrollados de Europa y hacia Estados Unidos; a raíz de la falta de oportunidades de desarrollo, trabajo y supervivencia en los lugares de origen. Por esto es importante indagar en las implicaciones históricas, sociales, económicas, políticas, antropológicas, etnológicas y culturales. Porque el problema de la migración y el exilio demandan ser abordados desde metodologías y horizontes epistemológicos disciplinarios, interdisciplinarios, transdisciplinarios y pluridisciplinarios para construir un análisis crítico sobre el problema, explicarlo y definirlo dialéctica, conceptual y empíricamente en la practicidad ontológica y fenoménica; lo cual requiere explicar e interpretar la problemática e ir hasta las raíces de ésta, y buscar alternativas posibles.

El viaje hacia el hemisferio norte representa, en el imaginario del migrante, la oportunidad de un cambio de estatus social y nivel de bienestar, pero, además, esto requiere estar consciente de que está cargado de violencia en sus muy variadas formas (físicas, materiales, espirituales y simbólicas). En nuestro caso,

América Latina se ha convertido en la región que expulsa una cantidad de población producto de las injusticias económicas y sociales que se reflejan en una falta de desarrollo, crecimiento, que permiten

¹⁷ Michel Foucault, *Microfísica del poder*. Ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría (Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1980), 139-140.

dar condiciones de estabilidad y vida digna a su población. Si desde México hasta la Argentina los movimientos de migrantes es buscar nuevas posibilidades de subsistencia es un elemento característico de nuestros días; sea al interior de la región o hacia Estados Unidos, e incluso a Europa. El hecho es que la región expulsa población de forma escandalosa.¹⁸

La esfera de la violencia de tales relaciones y tránsito ha sido definida —para decirlo en palabras de Walter Benjamin—, a través de los conceptos de derecho y justicia. Sobre todo en lo que respecta al primero, donde es evidente que la relación fundamental es el más elemental de todo ordenamiento ético-jurídico, que ha de subvertir que el ser humano sea *fin* y *no medio*; la violencia, para comenzar, sólo se busca en el reino de los medios, pero no en el de los fines. Estas comprobaciones dan para la crítica de la violencia algo más, incluso diverso, de lo que acaso nos parece. Puesto que, si la violencia es un medio, parecería que el criterio para su crítica está ya dado, sin más. Esto plantea la siguiente pregunta: ¿la violencia, en cada caso específico, constituye un medio para fines justos e injustos?

En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente. Se trata de atraer la reflexión crítica de la violencia, más allá del criterio de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural, para ubicarla en la filosofía de la historia, en el tiempo y espacio del acontecimiento.¹⁹ La teoría del derecho en la historia construye el sistema jurídico, se organiza en torno de la defensa de la soberanía, su papel es fijar la legitimidad del poder para la dominación y control de la sociedad. “El sistema de derecho, el campo judicial son los trámites perma-

¹⁸ Luis Gerardo Díaz Núñez, *La Teología de la Liberación latinoamericana hoy. El desafío globalizador y posmoderno* (México: CIALC-UNAM, 2009).

¹⁹ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*. Sel. y trad. de Marco Antonio Sandoval (México: Premiá, 1982), 11-15.

nentes de relaciones de dominación, de técnicas de sometimiento polimorfos. El derecho visto no desde el lado de la legitimidad que se instaaura, sino desde los procedimientos que pone en marcha”.²⁰

En la realidad mundial aparece una diversidad de problemas extensivos a nivel global, los que por la vía de las estrategias del capitalismo neoimperial no tienen posibles salidas, si no se considera la posibilidad de revertir las grandes desigualdades entre los países ricos y pobres: los opulentos del Norte y los del Sur depauperados, desiguales y pobres. En esta realidad destaca y se hace presente la amenaza del terrorismo. La migración de los países pobres del Sur hacia los del Norte, la injusticia, la pobreza, la desigualdad social, el problema del desempleo, la miseria, la marginación. La globalización neoimperial unidimensional (hasta muy recientemente unipolar), se ha convertido en multipolar y ha generado una época de oscurantismo, de falta de entendimiento entre los países en el mundo:

Desestructurado y desarticulado en sus expresiones tradicionales, este “nuevo mundo” resulta desprovisto de gran parte de los elementos que hace algún tiempo todavía producían una regulación de tipo público (la del derecho internacional general) en tanto que una infinidad de poderes privados se han encaminado a reformar sectores limitados y fraccionados: hubiera sido necesaria una gran “mano invisible” que armonizase a todos esos poderes privados; pero ha sido así, entre otras cosas porque esta inmensa *desregulación* se mueve informalmente por debajo de la residual esfera pública y logra entereverarse con ella o infiltrarla —podría describirse esta situación como el encuentro entre lo “viejo” y lo “nuevo”.²¹

Pero, las cosas son así, la violencia en el sistema neocapitalista, si no hay un criterio de violencia, entonces se construye un juicio

²⁰ Foucault, *Microfísica del poder*, 142.

²¹ Luigi Bonanate, “Las contradicciones de la globalización: luces y sombras de un fenómeno irrefrenable”, *Este País. Tendencias y Opiniones*, núm. 178 (enero de 2006): 5.

conceptual de violencia como principio, respecto de los casos de aplicación y análisis; es decir, si no existe una construcción *ontoepistemológica* orientadora, esto lleva al relativismo que rompe con la estructura hermenéutica formal de interpretación y explicación, para caer en la subjetividad. En consecuencia, permanece sin respuesta el problema de la violencia en general, como principio orientador moral, aun cuando hipotéticamente sea un medio para fines justos. Para decidir respecto de este problema, se necesita un criterio más pertinente, como la distinción en la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que éstos sirven:

El discurso estatal sobre la violencia es el que se cuele por todos lados: violencia es crimen, vandalismo, desmanes, drogadicción, protesta social, interferencia con el *continuum* de la vida legalizada y legitimada como *normal*; es decir, desobediencia de la ley, trasgresión de órdenes específicas. Al poseer el monopolio específico de la violencia [...], el Estado no puede permitir que nadie más la ejerza, de modo que cualquier acción que atente contra el orden estatal es considerada, en mayor o menor medida, como violencia. Partiendo de esta generalidad, que, aunque parece obvia, pasa la mayor parte de las veces inadvertida, en las sociedades suele secularizarse el concepto de violencia procedente del Estado, y termina por dictaminar como violencia todas aquellas acciones que, por espectacular semejanza se aproxima a los actos [...] descritos. Y es entonces que en todos los ámbitos (académicos, burocráticos, laborales, recreativos, etc.) comienzan a surgir taxonomías verdaderamente plurales y heterogéneas respecto de la violencia: violencia de género, intrafamiliar, estructural, laboral, sistémica, simbólica, política, de pareja, psicológica, y un largo etcétera. Dichas taxonomías intentan, por supuesto, tipificar para erradicar, prevenir o evitar la violencia, de modo que en su despliegue el mundo siempre se acorte y se escinda: ¡eso no!, ¡eso es violencia!²²

²² Bily López González, “La universidad como forma de violencia”, en Ayala (coord.), *Reflexiones...*, 205-206.

[...]

Ante esto es necesaria una crítica de la violencia, porque nunca como ahora el ser humano se encuentra acosado por la violencia del poder en las muy variadas y diversas manifestaciones: estatal, institucional, política, económica, social, cultural; también en las relaciones familiares, escolares, amorosas, etc. Puede decirse que éste es un alegato ético de la violencia. En este mismo margen de violencia, se encuentran en el mundo, entre otras, las grandes migraciones y exilios en el mundo de la vida, de la existencia toda; allí donde la existencia humana se halla sitiada por el temor, el temblor, el miedo, el hambre y la muerte, que la violencia por sí misma genera.²³

Leopoldo Zea ha señalado, en este horizonte de sentido solidario universalmente humano entre nosotros(as) y los otros(as), lo siguiente:

Todos los hombres son iguales por ser distintos, estos individuos [no se encuentran] en relación vertical entre hombres y pueblos —relación de dependencia, de amo y esclavo, dominador y dominado, colonizador y colonizado— [a lo cual] se debe oponer a una relación horizontal, de solidaridad entre iguales, de pares entre pares. Igualdad que no puede implicar, en forma alguna, negación de su personalidad, de la individualidad, que hace del hombre un hombre y no un ente de colmena y hormiguero [...]. La que debe plantearse ahora entre dependencia o solidaridad, luchándose por alcanzar la segunda y eliminar la primera.²⁴

Ante esto, sólo queda partir desde una forma crítica de la unidimensionalidad reduccionista de dependencia y exclusión, expresiones de la violencia, a partir del análisis en la construcción conceptual y su sentido, por el que se busca explicar las formas

²³ Slavoj Žižek, “Un alegato por la violencia ética”, en Hounie (comp.), *Violencia en acto...*

²⁴ Zea, *Dependencia y liberación*

violentas de desigualdad, inequidad e injusticia, para intentar ir más allá de los totalitarismos que limitan el ejercicio de la libertad y el pensamiento y superar cualquier forma ideológica que estalice las prácticas del pensar y del obrar en búsqueda del *bien común*; o, más adecuadamente, incluyente de la eticidad del *buen vivir* indígena, de los pueblos originarios de nuestra América y del mundo, comprometido y responsable, de convivencia solidaria incluyente de los otros, del género, muy alejado del antropocentrismo elitista occidental, fincado en el poder y dominio de la existencia de un mundo apresurado y con prisas, opuesto a la armonía comunitaria de convivencialidad de los pueblos originarios de nuestra América y del mundo:

Por ello —podemos decir, que— el buen vivir no significa “vivir mejor” entendido en término de ganancia, consumo, desarrollo, progreso que conllevan la violencia y dominio de unos sobre los otros al imponer una verdad, la única forma de vivir y de relacionarse con el entorno. Esto reduce la existencia de acuerdo con el paradigma predominante que extrae la espiritualidad de lo material, desecha la subjetividad y todo se convierte en objeto. Al ocultar la diversidad, detiene el movimiento de saberes que reproducen la vida.²⁵

Ante esto, según María Zambrano, el absolutismo del pensamiento conduce a un despotismo y exclusión de la realidad humana; al inmovilismo y el estatismo, presentes en el imaginario occidental:

En todo absolutismo de pensamiento y en todo despotismo nace el miedo a la realidad humana y aun a la realidad, previa a la humana. Se teme a la riqueza, a la multiplicidad, al cambio. Se intuye o se presiente la disciplina que es necesaria ganar para vivir frente a una

²⁵ Lucía de Luna Ramírez, cap. IV, “Vivir bien aymara y tojolobal: justicia entre sombras y claridades”, en Lucía de Luna Ramírez, “Justicia comunitaria y buen vivir en el pensamiento filosófico aymara y maya tojolobal: *suman qama y jelenkilaltik*” (México: UNAM, 2018, tesis de doctorado).

realidad que se reconoce como movimiento. Pues si cree que lo real es inmóvil, se tiende a quedarse inmóvil, o bien, el que esto crea se mueve con la ingenua seguridad [...]. La confusión del orden con la quietud hunde sus raíces en un terror primario. Y es uno de los aspectos más peligrosos de ese estatismo que aún subsiste en la mente occidental.²⁶

Es decir, en la actualidad del siglo XXI, se requiere analizar los movimientos sociales, de éxodos, migraciones, luchas, guerras, oposiciones y racismos, *desde y hacia* los países imperiales y de éstos hacia su interior y de los países de los dominados en el mundo; pero no desde la mirada estática de alguien que piensa esto como *connatural* al ser humano, sino como cambio, transformación y crisis humanas; es decir, como el tránsito de las ideas a los individuos y la comunalidad que las producen, los cuales han sido colocados más allá del límite existencial, de aquellos que ante la situación *desenraizada y ontológica* se refugian en la *nostalgia, desesperación y angustia*; allí donde sólo queda como alternativa la certeza de la memoria, los recuerdos que afincan a los sujetos y a los individuos en la *existencia*, en su *ser*, en la *onticidad* del pasado *identitario* e histórico, desde un presente siempre activo que va conformando un futuro incierto, aún nebuloso, pero que va tomando “rostro”. Todo ello se realiza desde un sujeto racional consciente, que al problematizar filosofa, analiza y critica como un ser situado en un horizonte histórico de sentido.

Es por la vía de la reflexión filosófica y de la crítica como se sale de las formas de enajenación y alienación que mediatizan el modo de ser humano, como *ser siendo con los otros*, en relación social y colectiva; en solidaridad, libertad, justicia y equidad en el mundo de la vida. Empero, el exiliado, el expulsado, el migrante, ha sido arrojado por las circunstancias históricas, sociales y económicas, en pocas palabras, por las condiciones de existencia de desigual-

²⁶ Zambrano, *Persona y democracia...*, 163.

dad social e injusticia, a la nada: en la nulificación de la existencia. Ésta es la expresión grotesca y trágica de la vida humana en el mundo. Esta relación como principio de la acción praxológica se agota en el potencial mítico e ideológico que mediatiza y justifica prácticas éticamente injustas. Así, para que se inicie la práctica de la justicia, se debe partir de los principios mínimos ético-regulativos de las relaciones humanas, reconocer con aspecto fundamental de la ética a la libertad, pero no como concepto, sino como practicidad concreta:

La libertad es la capacidad de *poder empezar de nuevo* cada instante. Que yo quiera responsabilizar a la casualidad externa de lo que estoy haciendo *ahora mismo* no cambia nada: la situación *permanece* abierta, y yo puedo y debo decidir libremente qué hacer. Es probable que con cada acto de libertad una cadena de determinaciones se rompa [...]. La libertad nos arroja a lo abierto. No estamos confinados sencillamente en un ser, sino tenemos que irnos produciendo, por medio de nuestra libre espontaneidad, un nuevo ser impredecible. Podemos y debemos actuar, y con nuestras acciones dejar que se despliegue el ser, ya sea hacia el bien o hacia el mal [...]. La libertad me permite actuar, y actuando, me muevo en una exterioridad. De este medio pierdo la inactiva pureza de mi interior. Mi actuar tiene consecuencias imprevistas.²⁷

Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración*, muestran que la razón ilustrada ha instaurado el pensamiento calculador de plenos derechos, que se justifica y se atiene a la cientificidad de la propuesta, de la que se desprende la superestructura epistemológica de la tecnociencia moderna y sus constituyentes ideológicos, políticos, sociales y culturales, justificados por una lógica formal de principios de la repetición inherentes a la igualdad represiva que

²⁷ Rüdiger Safranski, *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*. Trad. de Valentín Ugarte (Barcelona: Tusquets, 2013), 32-33.

instaura la abstracción como liquidación de lo real, de los marginados, los excluidos de la existencia moderna e ilustrada capitalista; ésta es la inhumanidad con que son tratadas las naciones de los países pobres:

De hecho, la universalidad de la Ilustración había excluido desde sus orígenes programáticos una periferia geopolítica que hoy sólo podemos contemplar con su lado oscuro y con su oculta verdad. Nuevo Mundo y Tercer Mundo han sido los sucesivos nombres inciertos que eufémicamente han designado ese no-lugar de la Ilustración o de la modernidad. Bajo el rigor metafísico y político de semejante exclusión se ha comprimido, sin embargo, a esta masa periférica con respecto a la Ilustración, a lo largo de la proyección colonial y poscolonial de ésta, con resultados ostensiblemente catastróficos.²⁸

Sin embargo, en toda relación humana se da la dependencia, pero también la interdependencia de relaciones de poder y dominación, de una minoría de seres humanos y de pueblos sobre las mayorías marginadas y excluidas. Así, lejos de verse los resultados de las acciones humanas en concordancia ética horizontal de equidad y de justicia, son la expresión de la voluntad ajena del poder ejercido con violencia desde el grupo dominante que se considera superior: económica, social y políticamente:

De aquí derivará no la necesidad de una conciliación con la voluntad de los otros, sino como algo superior a ellos. Se hablará de individuos y pueblos predestinados, elegidos, como encarnación de una determinada divinidad, espíritu o fuerza superior. Se hablará de árbitros supremos, superhombres y, por ende, de donadores de esa humanidad de que hablábamos. Serán los otros los que, al mostrar con sus obras su incapacidad para el éxito, la falta de conciliación de sus aspiraciones con los fines de una voluntad suprema, tendrán que esforzarse

²⁸ Subirats, *Filosofía y tiempo final*, 88.

en demostrar que son parte de la humanidad y no simple material de realización de quienes, sabiéndose encarnación de esa voluntad suprema, sirven a los fines de ésta. Los hombres y los pueblos que en tal forma se enajenan y enajenan a sus semejantes, actuarán como si sus intereses fueran los intereses de la suprema voluntad de la cual se dicen encarnación. Sus ambiciones, pasiones y egoísmos vendrán a ser el necesario instrumento de realización de una voluntad suprema. Por ello sus decisiones (del grupo en el poder) serán infalibles y no cabrá apelación.²⁹

VIOLENCIA, MIGRACIÓN Y DERECHOS HUMANOS

La violencia constituye uno de los modos del ser humano, fundado en el principio de *alteridad desigual* de control y dominio de unos sobre los otros; por ello se dice que ésta es inherente a la conciencia e inconsciencia del modo de ser humano; porque éste es *pólemos*: lucha, cambio y transformación teórico-práctica, histórico-discursiva y dialécticamente abierto.

Del mismo modo, la violencia es también una forma de rebeldía justificada o no contra el derecho y la ley. Por ejemplo, para el derecho civil, es causa de nulidad de contrato; para el derecho penal es una circunstancia agravante de ciertas infracciones. Dicho esto, la escritura y la fe hacen violencia y la policía las sustituye cuando la autoridad es también causa de éstas.

Ante ello deben buscarse soluciones que garanticen los derechos básicos de los seres humanos, de los trabajadores inmigrantes hacia Estados Unidos y Europa. La realidad actual en el mundo muestra una diversidad de problemas de violencia en sus muy variadas expresiones materiales e ideológicas: racismo, de género, simbólicas y culturales. En este horizonte de comprensión históri-

²⁹ Zea, *Dialéctica...*, 42.

ca, social y económica, se da el absurdo problema migratorio. En la realidad mundial global

Tenemos muchos nuevos eslóganes —sociedad posindustrial, reflexiva, posmoderna, de la información—, pero creo que solamente son nombres periodísticos. Todavía no sabemos qué está pasando. Por eso necesitamos la *teoría* y la *filosofía* más que nunca. Actualmente es el *tiempo para la teoría*. ¿Por qué? Podemos fijarnos en los debates sobre el aborto, etc. No se puede aplicar simplemente la vieja sabiduría religiosa porque es una situación totalmente nueva. ¿Deberíamos o no deberíamos permitir la investigación genética? ¿No se nota lo confuso que son los debates? Me ha dejado totalmente sorprendido cómo en Europa los católicos y los cristianos se oponen a las intervenciones biogenéticas, afirmando que los seres humanos tienen un alma inmortal y que no son solamente máquinas, de manera que no deberías jugar con ellos.³⁰

En esto se observa falta de voluntad política de los países del Norte y del Sur para resolver los nuevos y grandes problemas en general, y de los migratorios y exiliados en particular. Estamos obligados a reflexionar sobre todos estos problemas puestos en el límite de la vida, entre los que destacan los expulsados, perseguidos políticos, religiosos o raciales; sociales, económicos, de pobreza, marginación exclusión social, miseria, hambre; investigaciones sobre las ciencias y las tecnologías y sus consecuencias para el ser humano. Hasta ahora, no hay respuestas suficientes a tan grandes problemas que lastiman la dignidad y la humanidad entera:

En nuestro mundo global, las mercancías circulan libremente, pero no las personas, ya que están surgiendo nuevas formas de *apartheid*. El tópico de los muros porosos, de la amenaza de que nos inundan los extranjeros, es estrictamente immanente al capitalismo mundial,

³⁰ Žižek, *Pedir lo imposible*, 40.

y constituye un índice de falsedad de la globalización capitalista. Es como los refugiados (migrantes) quisieran que la libre circulación global se ampliara de las mercancías a las personas. Desde el punto de vista marxista, hay que relacionar la “libertad de movimiento” con la necesidad del capital de contar con mano de obra “libre” (millones de personas arrancadas de sus formas de vida comunitaria para encontrar empleo en fábricas donde se les explota, como ocurre hoy en día en China o México), y también con la libertad realmente universal del capital para moverse por todo el globo. La manera en que el universo del capital se relaciona con la libertad de movimiento de los individuos es, por tanto, inherentemente contradictoria: necesita individuos “libres” como mano de obra barata, pero al mismo tiempo necesita controlar sus movimientos, pues no se pueden permitir las mismas libertades y derechos para todos.³¹

Al lado de esto, en la región nuestroamericana y en el mundo han proliferado nuevos movimientos sociales que abarcan movimientos de diversa índole: étnicos, de mujeres, de discapacitados, trabajadores, campesinos, obreros, etc., de amplia raíz social anarquista; que luchan por el reconocimiento y respeto de los derechos humanos, por espacios para el desarrollo humano. Destacan, por ejemplo, el alzamiento del EZLN (en 1994) en México, los movimientos de los “piqueteros en Argentina”, de “los sin tierra” en Brasil, entre muchos otros; de minorías étnicas como afrolatinoamericanos, homosexuales, mujeres campesinas, obreras, indígenas, feministas, ancianos, jóvenes, estudiantes, ambientalistas, parias de las grandes urbes, cada uno con reivindicaciones de derechos: acceso a la vivienda, a la salud, educación, trabajo, a un nivel de vida digna, a servicios de luz, agua potable y drenaje; demanda el derecho de la libre circulación y tránsito al interior de sus países y hacia el resto del mundo.

³¹ Žižek, *La nueva lucha...*, 63-64.

En consecuencia, ante este estado contradictorio desolador, es necesario, de nueva cuenta, proponer una ética mundial, que tendría un papel fundamental en las negociaciones con las sociedades y los gobiernos. Es de gran importancia un horizonte ético-político que sirva de brújula para plantear una ética mundial de convivencia, de respeto, comprensión, solidaridad, justicia y tolerancia, coordinada y regulada por las comisiones especiales de derechos humanos en el mundo.

Rousseau señaló en *El origen de la desigualdad entre los hombres* “que el más fuerte tiene siempre la razón”; por ello, “sólo hay que tratar de ser el más fuerte”. De lo cual se ha derivado el problema político de la autoridad y de la “necesidad” de la violencia que hay que emplear contra la *violencia legítima* por el Estado weberiano y el gobierno. Este problema se vincula con el concepto de *revolución*. Allí donde el poder existente hace fatalmente violencia y nada se realiza sin alguna constricción, lo cual pone en cuestión la relación entre la moralidad y la política y la opción por la legitimidad o por la violencia. Donde el terrorismo, los fundamentalismos, el neonazismo, los totalitarismos y los neoconservadurismos se manifiestan en el mundo de los países occidentales desarrollados; en contraste con los antaño llamados países del tercer mundo, pobres, donde la violencia terrorista del crimen organizado y los gobiernos estalla se han convertido en una amenaza permanente, así como un hecho constante de la vida cotidiana:

En consecuencia, “el espacio interior del mundo del capital no es un ágora ni una feria de ventas al aire libre, sino un invernadero que ha arrasado hacia dentro todo lo que antes era exterior”. Este exterior, construido sobre los excesos capitalistas, lo determina todo: “el hecho primordial de la Edad Moderna no es que la Tierra gire en torno al Sol, sino que el dinero lo haga en torno a la Tierra”. Tras el proceso que transformó el mundo en global, “la vida social sólo podía desarrollarse en un *interieur* ampliado, en un espacio ordenado doméesticamente y climatizado artificialmente”. Cuando manda el

capitalismo cultural, se reprimen todas las revueltas que modelan el mundo: “Bajo tales condiciones, ya no podrán suceder acontecimientos históricos, en todo caso accidentes domésticos”.³²

La violencia es propia del ser humano, de la humanidad toda, mas no la única, sino que forma una parte del hacer y quehacer humano en las diversas relaciones con el mundo de la vida, porque es la condición humana. La experiencia de investigación y de reflexión sobre este problema y sus implicaciones en las relaciones de poder, está transida de violencia práctica, formal, simbólica y estructural. No obstante, existen otras formas de relación humana, donde se va *del poder de unos al poder de todos*, porque, desde nuestro horizonte *ontoteopistémico*, *no existe nada más importante que el ser humano*, porque éste es el centro ontológico, con sus diferentes modos de ser y de producir las condiciones de existencia material y cultural.

El ser humano, por su carácter material (biológico, social, psicológico y cultural) es un ser de escasez y de necesidades; es decir, es un ente de necesidades materiales, biológicas y espirituales, que para alcanzarlas en el mundo actual tiene que realizarse desde formas diversas de violencia: de negaciones, afirmaciones, luchas, reyertas materiales y simbólicas, posibilidad de realización de la existencia; de satisfacción de las necesidades humanas, las cuales, al no ser satisfechas, llevan, inevitablemente, a la destrucción, a la desolación y a la muerte.

No obstante que la libertad y la democracia conceden a los ciudadanos oportunidades, ello implica riesgos, porque la seguridad y la estabilidad económica y social deben ser cuestionadas y puestas en duda las bases racionales de justicia y de equidad. Dado que los estímulos de la actividad humana promueven el múltiple florecimiento, como el interés propio e ilustrado moderno; la seguridad se presenta como una realidad que se afana por compensar las carencias, para aparecer de forma deficitaria, destructiva y, en

³² Žižek, *La nueva lucha...*, 11-12.

consecuencia, violenta. Es aquí donde la ciencia y la tecnología, atentan contra el trabajo creativo, la audacia y el esfuerzo y contra la competencia como factor movilizador y de crecimiento.³³

En este sentido, adquieren profundidad y valor las palabras de Pierre Teilhard de Chardin, que al reflexionar sobre la ciencia, la técnica y la tecnología señala que sería un crimen oponerse a la gran explosión de éstas; no obstante que se da la incongruencia entre la seguridad y el desarrollo, entre la ética y la política, porque está en la seguridad moderna del ser humano confiar en las propias capacidades y fuerzas para subvertir el orden racional de la razón; es necesario reconocer, como señala Kant, que la razón tiene límites:

Y aquí reaparece a escala moderna, la tentación heroica de todos los tiempos: la de los Titanes y de Prometeo, la de Babel, la de Fausto, [...] pero que sólo ahora entra en su fase crítica, ahora que el Hombre se ha elevado hasta el punto de poder medir al mismo tiempo la inmensidad de los tiempos abiertos ante él y las fuerzas casi ilimitadas que le confiere un esfuerzo concentrado para apoderarse de los resortes materiales del Mundo.³⁴

Es allí donde la insignificancia se posiciona y domina en la determinación de nuestros actos, aunque las condiciones no sean propicias, de ningún modo, a pesar de no ser externas al mundo de la existencia, de la vida; aunque hipotéticamente se busca la conquista de la felicidad, en la cual, la ética y la política se entrecruzan, y algunas veces —muy pocas— se sintetizan en un horizonte común: el ser humano; donde algunas decisiones fundamentales dependen de nosotros, pero otras no, por su carácter político ex-

³³ Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano de Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*. Trad. de Carlos Díaz Rocca (Buenos Aires: Katz, 2007).

³⁴ Pierre Teilhard de Chardin, *El porvenir del hombre*. Trad. de Carmen Castro (Madrid: Taurus, 1962), 229.

terno; empero, en la lucha y en la dialéctica como proceso y cambio, éstas pueden ser puestas en conflicto, inclusive, dado el caso, transformarlas.

Éste es el problema que en la actualidad se vive en el mundo, la violencia se ejerce en contra de la vida y de la paz y es contraria a los derechos humanos, a las libertades, a los principios mínimos regulativos de la ética, sistematizados por la libertad, la justicia, la equidad y la solidaridad. Pero esto no excluye ni suprime el conflicto, la confrontación, tampoco el diálogo y la conciliación, sobre un problema que afecta y lesiona la existencia, la vida y las relaciones humanas: “si se observa claramente esto, se ve que la política se superpone a la ética, lo que no quiere decir que la suprime”.³⁵

Es necesario reeducar a los seres humanos para aceptar los rápidos cambios y transformaciones, consecuencia de la globalización, de la mundialización y las tecnologías de la información; además de considerar que no todos están incluidos: las mayorías pobres; esto violenta los principios ético-políticos de derecho, justicia, libertad y equidad social. Sobre esto, Peter Sloterdijk señala que

El destino de los habitantes de la tierra depende hoy [...] de metamorfosis intensas de las coaliciones de atención. En la medida en que los de vigilia global se muestran como improrrogables, aparece en el horizonte la necesidad de una cualidad evolutiva ampliada de vela global. La vida adulta en tránsito hacia la totalidad de cuidados del mundo venidero tiene que ser una vida que se determine en un nuevo reparto de la labor de vela global. Tal sea hoy cuando el sentido de hacerse adulto se ha hecho claro a partir de su contenido general, ya que el drama formador humano del tránsito de la casa al mundo, de las hordas familiares a la coexistencia planetaria lo revela todo en su necesidad ineludible.³⁶

³⁵ Castoriadis, *El avance...*, 254-255.

³⁶ Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*. Trad. de Eduardo Gil Bera (Valencia: Pre-Textos, 2008), 360-361.

Los existencialistas del siglo XX consideraron que el *hombre es proyecto*, un ser de posibilidades, sólo posible de realizar en la historicidad. Esto lleva implícito ciertos factores filosóficos, éticos, políticos, ontológicos, jurídicos, científicos, tecnológicos y de derechos humanos, incluyentes de la totalidad del género humano en la diversidad y diferencia.

Sören Kierkegaard había señalado en el siglo XIX que el drama moderno de esa época (como lo es también de la nuestra), de reflexión analítica, se ha desembarazado del destino, de las certezas, se ha emancipado dramáticamente de la conciencia del drama, considerada como la *cosa oculta*, y la manifestación se ha convertido en el *acto de heroicidad individual*, el que lleva e impone sobre sí toda la responsabilidad de la realidad; empero, ello exige el coraje para enfrentarlo, lo cual requiere que no se sustraiga a ningún argumento racional ético.

En este horizonte filosófico de la modernidad y la posmodernidad “lo estético ordenaba la manifestación, pero salía de [los] cuidados por un golpe de azar; la ética reclamaba igualmente y hallaba en él, el héroe trágico, su manifestación”, allí donde el héroe encamina su labor, su actuar social hacia la exterioridad, esto reclama volcar su vida interior de compromisos y de responsabilidad, para vivir en un presente congelado y muerto.

Así pues, la *cosa* y el *reconocimiento* son elementos esenciales del drama moderno. Nuestro tiempo se ha abandonado a la sensualidad y lo estético, se encuentra entusiasmado y propicio para la producción y la reproducción mecánica, y concibe con facilidad su poder de seducción, donde lo oculto dialécticamente y la diferencia, como en otras, se “simplifica” en lo estético y en la ética, para que se manifieste lo absurdo, lo irracional y lo sin sentido. De este modo, lo estético exige lo oculto, lo que se encuentra detrás de, recompensado con códigos estetas; en cambio, la ética exige la manifestación expresiva, práctica, para condenar lo oculto y de *mala fe*, y optar por la expresión pragmática, práctica de la existen-

cia situada en el mundo, desde un sujeto responsable y comprometido consigo y con el mundo.³⁷

MIGRACIÓN DE LAS IDEAS:
TRÁNSITO, FRONTERAS Y LÍMITES

Nuestras preocupaciones por el problema de la migración en este apartado sólo estarán referidas a la migración de las ideas (políticas, sociales, filosóficas, literarias). Es un intento por la reconfiguración conceptual del intercambio de ideas, pensamientos, preocupaciones y representaciones de la realidad y del mundo desde horizontes histórico-filosóficos múltiples, hacia un sustrato geográfico mundial y específico del fenómeno de la migración de las ideas, donde los migrantes llevan consigo proyectos, esperanzas, ilusiones, desencantos, frustraciones, hacia un mundo material tangible, sólo aprensible y “aprisionable” emocionalmente como totalidad, desde un ser situado ante una circunstancia que no logra definirse ni explicarse por la situación marginal en la que se encuentran los(las) migrantes en un país ajeno.

El segmento migrante, exiliado, forastero, peregrino, trasterrado, para sobrevivir debe realizar el ejercicio de la memoria, de la reconstrucción de ideas y representaciones de la realidad y del mundo de donde viene, recreadas e idealizadas desde la extranjería en la que viven.³⁸ Así, el exilio económico se convierte en el puente para ejercer una severa crítica de la sociedad europea y estadounidense, a los gobiernos y a la sociedad civil. Esto, a la vez, permite a ese segmento emigrante ubicarse en el mundo de la cotidianidad del ocultamiento, persecución, hostigamiento y explotación.

³⁷ Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*. Trad. de Jaime Grinberg (Buenos Aires: Losada, 1958), 96-97 y ss.

³⁸ José Gaos, *Pensamiento de lengua española* (México: Stylo, 1945).

Como se observa, la investigación sólo toca colateralmente el problema de la migración de las personas, porque su objetivo se centra en aquello que está en la conciencia de los migrantes, en lo más profundo de su ser: las ideas, las representaciones del mundo, imaginarios sociales, sueños, sentimientos, pasiones, pero también conocimientos teórico-prácticos, experiencias vividas, adquiridas con el tiempo, a través de la educación y el trabajo, y la práctica del mundo de la vida, de la cotidianidad que se subjetiviza la existencia. Todo lo cual no tiene carácter tangible y algunas de las veces aparece nebuloso, confuso al sociólogo, al antropólogo social y cultural; más aún, al filósofo y al historiador de las ideas que busca coherencia lógica y delimitación desde la historicidad del acontecer en los campos del conocimiento filosófico, de las ideas, conceptos y representaciones del mundo.

Por esta razón se requiere reconstruir los ejes de las racionalidades y de las nacionalidades, lo cual sólo es posible cuando se haya procedido a hacer un inventario de sentido y connotación de este conjunto de conocimientos y de saberes, donde la imagen como representación, como escribe Roland Barthes, adquiere significantes típicos, particulares y muy especiales, los cuales dependen de las “sustancias” metaforizadas de experiencias de vida, vivencias personales que subjetivizan el modo de ser de la vida en el tiempo; éstas son formas obtusas, sesgadas en la representación de imágenes, palabras, objetos, conductas.³⁹

Por lo tanto, no tienen una existencia plenamente objetiva. Empero, la objetividad, no se puede reducir sólo a un argumento lógico semántico coherente, sino más bien semiótico; además, deben incorporarse imágenes, representaciones, imaginarios sociales, campos de conocimientos, saberes e ideologías. De esta forma, la “sustancia obtusa” es significante sin significado, suspendida entre la imagen y la descripción, la definición y la aproximación

³⁹ Roland Barthes, *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Trad. de C. Fernández Medrano (Barcelona: Paidós, 2002), 44-45, 61.

a un sentido semántico de significación con sentido. Es decir, “la sustancia obtusa” desde las teorías del lenguaje y las semánticas neopositivistas y univocistas, obstruye la metaforización concebida como nostalgia y alejamiento centrada en la reconstrucción de la existencia del (de la) migrante y el exiliado. Es un intento por la recuperación de la memoria, del pasado, desde un presente incierto e inconsistente y sustancialmente obtuso e inaprensible por la pura razón lógica enunciativa. Por lo tanto, las formas de entender la realidad y el mundo de los otros colocan a los(las) migrantes y exiliados con toda su carga ideológica, teórica, ontológica, epistemológica y cultural en la *alteridad*, entendida por los países donde llegan, como la situación de un “otro(a) diferente”, de un no igual: racial, social, política, económica, cultural, e incluso intelectualmente.

La tesis escolástica sobre la alteridad y diferencia fundada en los principios “nominalistas”⁴⁰ de la igualdad entre entidades particulares, “concretas materiales” entre los seres humanos, los entes, los objetos y las cosas se expresa a través de lo “nominal”, denominado conceptualmente como lo particular y específico.⁴¹ Esto es opuesto a las construcciones conceptuales de las prácticas filosóficas, ideológicas, políticas y culturales de formas autoritarias e “imperiales” de dominación que asumen piramidalmente “los dominadores” no sólo física, sino cultural y “universalmente”. Es la característica del neoimperialismo cultural e ideológico, que de modo selectivo y excluyente impone su manera de ser particular, lo nacional, como “universal metafísico”, lo que violenta el

⁴⁰ María del Carmen Rovira, *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre* (México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2004); María del Carmen Rovira, “La teología positiva. Su introducción en la Nueva España y su proyección política” (México: mimeo); Leopoldo Zea, “Superbus Philosophus”, en *Ensayos sobre filosofía en la historia* (México: Stylo, 1948), 75-119.

⁴¹ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía griega y medieval* (México: Editorial Torres Asociados, 2001).

ejercicio horizontal de justicia y de equidad solidaria en la diferencia y la alteridad entre *nosotros* y los *otros*.

Ésta es una forma “oculta” ejercida desde los gobiernos de los países receptores de inmigrantes y exiliados, por la que buscan encubrir y negar los derechos humanos de los extranjeros. El mundo del país receptor de migrantes no busca, ni quiere dar razón de éstos, porque desde el sentido jurídico y legal no tienen derechos y, por lo tanto, “no existen”. Con la negación de los otros, se intenta superar un problema que debe ser resuelto, urgente y necesariamente, porque atenta contra los más elementales derechos del ser humano.

Cuando miramos en el horizonte histórico-político las revoluciones estadounidense y francesa del siglo XVIII, encontramos que aparecen en el mundo moderno las propuestas de organización social, en las cuales no se justifican los privilegios ni la inmovilidad que impide los cambios en el cuerpo político, social, jurídico y de derecho que evolucionan constantemente, hasta llegar en la actualidad como ejercicio social y político, radicado en la desigualdad, exclusión del extranjero, especialmente de color. Por lo mismo, los derechos humanos de hoy han de trascender las barreras políticas, sociales, religiosas, culturales y raciales.

En consecuencia, éstos se deben concebir en un mundo habitado por seres humanos distintos en su fenomenicidad histórica, pero con iguales derechos y en relación horizontal de justicia y equidad, allí donde la igualdad ha de estar radicada en la “ontologización regional” y mundial, en la unidad entitaria de la humanidad concebida como una, en la unidad de la diversidad humana.

Los derechos humanos son categorías políticas, jurídicas y filosóficas que se integran en un solo bloque, porque éstos han tenido cambios significativos desde su primera versión. Los derechos humanos y las diversas generaciones, sin la precisión de su evolución histórica, como de desarrollo del contenido de sus conceptos, requieren ser nuevamente revisados y realizar una resemantización y reconstrucción formal, de aplicación y de sus prácticas. Pues de

otra manera resulta difícil una investigación y un conocimiento serio, justo, equitativo y solidario sobre ellos.⁴² Las distintas nociones de los derechos humanos deben precisar sus diferencias, en la medida que ahora se encuentran en entredicho las diversas formas de propiedad social y se postula la propiedad individual como norma; es decir, se privilegia el exclusivismo y la exclusión, negación ontológica, epistemológica e histórica de los principios de justicia, libertad, igualdad, equidad y solidaridad, en lo cual deberá fundarse *todo derecho* que se precie de ser éticamente universal incluyente del género humano.

Si partimos de estos supuestos nos pondremos en camino para establecer los límites de los derechos individuales, sociales y así diferenciarlos de la nación, en la medida que persiguen establecer una noción de sociedad como un cuerpo unificado en sus partes y cumpliendo distintas funciones jurídicas, sociales, políticas, económicas y de derecho, las que deben buscar una aplicación particular y exclusiva, no sólo de una nación, sino que debe ser común al género humano concebido como totalidad unitaria en la unidad y la diferencia.

MIGRACIÓN E INTERCAMBIOS DE LAS IDEAS

En el actual contexto internacional de grandes migraciones e intercambios desiguales e injustos, de sometimiento y exclusión, se diría que el fenómeno de la migración y el exilio no se da, necesariamente, en una relación de justicia y equidad, menos aún de solidaridad con los otros sino, más bien, de desigualdad, de reserva y desconfianza hacia el extraño, el extranjero, el peregrino, enten-

⁴² Ana Luisa Guerrero G., "La teoría del derecho natural en Santo Tomás: ¿punto de partida de los derechos humanos?" en Abelardo Villegas (coord.), *Democracia y derechos humanos* (México: Coordinación de Humanidades-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1994).

dido este último en sentido analógico con los otros términos precedentes. Así, es necesario considerar con María Zambrano que:

Camina el refugiado entre escombros. Y en ellos, entre ellos, los escombros de la historia. La Patria es una categoría histórica, no así la tierra ni el lugar. La Patria es lugar de historia, tierra donde una historia fue sembrada un día. Y cuyo crecimiento más que el de ninguna otra historia ha sido atropellado. La sepultura sin cadáver es una de las “arquitecturas” de la historia, mientras que los cadáveres vivientes, sombras animadas por la sangre, vagan unas, quedándose otras en inverosímiles emparedamientos, palpitando todavía —y si es, todavía lo es de por siempre mientras haya historia—, reapareciendo un día extrañamente puras, cuanto puede ser puras, cuanto puede ser pura una figura humana [...]. El exilio es el lugar privilegiado para que la Patria se descubra, para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla. Ya sin sed su mirada no la vislumbra en el hueco dejado por el último rayo de sol, ni en el árbol caído que se obstina en verdecer, ni en el guijarro que todos apartan sin mirarlo [...]. Tiene la patria verdadera por virtud crear el exilio. Es su signo inequívoco. Y así, en cuanto aurora en la historia, en cuanto se da a ver mínimamente, en verdad basta con que se anuncie, crea el exilio de aquellos que por haberla visto y servido aun mínimamente ha de irse de ella.⁴³

Ante esto sólo queda partir de la migración de las ideas y los individuos que las producen, desde un sujeto del filosofar que analiza y critica como ser situado en un horizonte histórico y social. El ser humano por su carácter material, social, biológico, psicológico es un ser de escasez, de necesidades, como escribieron Marx y Sartre; es decir, es un *ente-ser* de necesidades materiales, biológicas y espirituales, las cuales, de no ser satisfechas llevan inevitablemente a la desolación, destrucción y la muerte. El ser humano y la existencia

⁴³ María Zambrano, *Los bienaventurados* (Madrid: Siruela, 1991), 42-43.

sólo es posible de realizar en la historicidad de su acontecer. Esto tiene implícito, ya en sí mismo, ciertos factores filosóficos, éticos, políticos, ontológicos, jurídicos, científicos, tecnológicos y de derechos incluyentes de la totalidad del género humano en la diversidad y diferencia.

Derivado de todo ello se colige que hay por lo menos dos clases de preguntas en la investigación y la reflexión filosófico-social, económica, política, científica y tecnológica: *a)* las empíricas, que implican una consideración de los hechos y *b)* las formales, que relacionan una cosa con otra, dentro de un sistema formal. Casi todas las preguntas y, por tanto, casi todo el conocimiento, cae dentro de uno de estos recipientes. Sin embargo, esto no sucede así, respecto de los temas filosóficos, porque cuando nos preguntamos: ¿qué es un derecho?, ¿qué es la justicia, la libertad, el ser? No se obtiene una respuesta mirando alrededor, ni examinando la coherencia lógica de un sistema formal. Ante preguntas de esta naturaleza, en un primer momento, *uno no sabe qué hacer para encontrar la respuesta.*

En consecuencia, diríase que “el punto de partida de la filosofía es la posesión de una pregunta molesta, sin tener ninguna idea clara de cómo buscar una respuesta”,⁴⁴ si acaso apenas se tiene una primera intuición sobre la idea que debe ser construida y definida conceptualmente. En el proceso dialéctico de argumentación y de *poiësis*, se dan relaciones dialógicas que metaforizan realidades metafísicas, simbólicas y conceptuales que buscan construcciones discursivas y lenguajes en un haz de relaciones complejas de diversos niveles de significación de la teoría filosófica. En todo ello juegan un papel importante las múltiples determinaciones de la vida social y de las condiciones de existencia.

En este sentido, la *poiësis*, la poesía, no acepta a la razón para morir, como aquello que vence a la muerte. Porque para la poesía

⁴⁴ Bryan Magee, “Diálogos”, “I. Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin”, en Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*. Trad. de José A. Robles García (México: FCE, 1993).

a la muerte nada la vence, sino sólo por un instante, a pesar del amor desesperado y delirante, irremisiblemente, sin quererlo, va hacia la muerte, porque ésta es inevitable:

La vida, la vida maravillosa no puede ser salvada, camina hacia la muerte y cuando llega a la vez [...] ni el deseo ha desaparecido, ni nada en mi alma ha madurado. Ninguna otra vida tras el abrasador fuego del deseo aparece. Sólo la muerte y la embriaguez. Y el delirio. La razón no es sino renuncia, o tal vez la impotencia de la vida. Vivir es delirar. Lo que no es embriaguez, ni delirio, es cuidado. Y ¿a qué el cuidado por nada, si todo ha de terminarse? El filósofo concibe la vida como un continuo alerta, como un perpetuo vigilar y cuidarse. El filósofo jamás duerme, desecha de sí todo canto halagador que pudiera adormirle, toda seducción, para mantenerse lúcido y despierto. El filósofo vive en su conciencia, y la conciencia no es sino cuidado y preocupación. Cuidado y preocupación, porque tiene algo que no acaba de tener el dueño de esta conciencia. Porque tiene un comienzo de algo imperecedero y que, sin embargo, depende para su logro de que él lo logre. Porque el filósofo siente que se ha dado, junto con la vida, una reminiscencia.⁴⁵

La filosofía y la poesía adquieren su carácter de ininteligibilidad al construir y reconfigurar la epistemología y la ontología; la hermenéutica, la explicación, la interpretación, lo simbólico, lo que inevitablemente requiere de un sentido hermenéutico y de interpretación, de comprensión y coherencia formal del conocimiento filosófico; pero, además, desde lo metafórico se busca darle sentido y valor a la realidad efectiva, aquella que para muchos son sólo recursos retóricos del lenguaje y de las formas de habla; de expresar o de decir con palabras, conceptos, ideas, representaciones del mundo sobre una realidad en la vida cotidiana y su relación con la praxis misma.

⁴⁵ María Zambrano, *Filosofía y poesía* (México: FCE, 2001), 34-35.

De esta manera, la cotidianidad es un mundo fenoménico en el cual la realidad, en cierto modo, se manifiesta y oculta. Por lo mismo, se diría que lo cotidiano “muestra” la realidad, pero a la vez la oculta, en el sentido que impide ver las determinaciones objetivas esenciales del proceso de reproducción social.

La reproducción de las relaciones de producción del capital globalizado no sólo se está dando a través de la producción de objetos, sino también, y especialmente, en el consumo de significaciones. Por lo tanto, la cotidianidad, escenario de la praxis, tiene implícito un código y éste sella la producción de mensajes. De este modo, hasta en la producción y reproducción de actos banales se realiza la autorreproducción social como producción y consumo de significaciones. En la actualidad, la realidad mundial está transida de una serie de problemas sociales, políticos, económicos, científicos, tecnológicos, ecológicos, filosóficos, culturas, guerras, tráfico de drogas, armas, personas, hambre, miseria y enfermedades.

Todo lo cual ha puesto en riesgo la supervivencia de la vida en el planeta. Se vive un mundo intercomunicado por sistemas inalámbricos de formas virtuales, donde cumplen un papel preponderante las tecnologías de la información, las redes sociales (X, antes Twitter, Facebook, WhatsApp, Instagram, TikTok, entre otras). Además, estamos “comunicados” por la internet, la radio, la TV, la prensa, las redes sociales. De tal manera que puede afirmarse que los seres humanos viven, a la vez, en distintos tiempos históricos y políticos.

La comunicación mediática, en sus diversas formas, ha empobrecido los lenguajes y generado “analfabetos funcionales” para la comprensión de los lenguajes formales abstractos. La cultura de masas ha diluido el concepto de cultura literaria en sus diversas expresiones: escrita o hablada; la suma de realidades que debe expresar se ha diluido y disminuido de manera alarmante en la significación simbólico-metafórica abstracta. Los tentáculos de la dominación por parte de las empresas culturales han realizado simplificaciones groseras, trivialidades y expresado verdades a me-

días que impiden el desarrollo de la imaginación y la creatividad para la construcción de nuevos lenguajes de mundos más justos y humanos. Más aún, se transita y se vive en la *posverdad* y el *posdeber*.

Sin embargo, ante una realidad neocapitalista opresiva y de dominación global es esencial rescatar el lenguaje y la historia como parte del ejercicio de la memoria, como espacios abiertos e indisolublemente unidos. El lenguaje es el medio de producción y reproducción de conceptos, ideas, representaciones, imaginarios sociales y símbolos, donde la historia es la presencia trágica configurada por ese “lenguaje que aprehende el mundo; historia que es aprehendida como pesadilla deformante. Condición necesaria e instrumento básico de captación de lo real (de un proceso histórico), el lenguaje, paradójicamente, se presenta ajeno y al mismo tiempo indispensable”.⁴⁶

En términos generales, con la mundialización de las tecnologías de la información y de comunicación, se da un proceso que filtra e invade y limita los lenguajes hasta llegar al límite del empobrecimiento de las palabras expresivas y el sentido metafórico de gran riqueza. La experiencia histórica de más de medio siglo nos descubre que el escritor, el literato, el novelista, el filósofo de hoy, cada vez más tienden a usar menos palabras, y las que utiliza las han vaciado de su profundo sentido simbólico y polisémico de significación en las construcciones discursivas, semánticas, hermenéuticas, simbólicas e icónicas.⁴⁷

La ciencia y la tecnología han ampliado los horizontes de crecimiento y desarrollo en los países ricos, en cambio, en los pobres se han potenciado de forma negativa y contraria. La pobreza, la desigualdad, el hambre y la violencia han crecido de manera desmesurada e incontenible en el mundo. Con la globalización de la

⁴⁶ Esther Cohen Dabah, *Ulises o la crítica de la vida cotidiana* (México: FFyL-UNAM, 1983), 40.

⁴⁷ George Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano* (México: Gedisa, 1990).

ciencia y la tecnología, a través de la comunicación, se ha formado un mundo que resulta cada vez más inhabitable e incomprensible; la destrucción de la naturaleza genera problemas que, de no buscarles soluciones urgentes, los daños serán irreversibles en la ecología, en la vida y en general en el planeta.⁴⁸

Es decir, entre todos los habitantes de la Tierra, donde los extranjeros, los migrantes y exiliados deberán ser reconocidos sus derechos, mediante la negociación humana fundamental, la cual debe tener como núcleo teórico de reflexión al ser humano en equidad y justicia ética solidaria, con sus múltiples determinaciones; donde debe darse un diálogo en relación horizontal de justicia, libertad, igualdad, solidaridad, democracia, lo cual requiere navegar con la diferencia, pero también con la diversidad fenoménica de la unidad humana. Éste debe ser el espacio histórico temporal donde todos (política y éticamente) estén incluidos, porque intrínsecamente el valor de la vida, del ser humano, es ética y cualitativamente infinita, es decir, no denumerable.

Es aquí donde el dominio de las tecnologías de la información y los medios se filtran y colonizan las conciencias de los exiliados y migrantes, limitando el uso adecuado de la imaginación, de la recreación e invención de lenguajes, de mundos poética y creativamente más humanos e incluyentes de la diversidad humana.

Por lo que se ha dicho hasta aquí, estudiar el problema de las personas migrantes no puede abordarse sólo desde la dimensión económica y política, sino que es necesario considerar el papel que desempeñan las humanidades y las ciencias (sociales, naturales y las tecnologías) en el replanteamiento de un proyecto global mundializado, donde los principios de las relaciones humanas, la ética, los derechos humanos, la política, la economía, las ciencias y las

⁴⁸ Immanuel Wallerstein, *Crisis estructural del capitalismo*. Trad. de Carlos Antonio Aguirre Rojas (San Cristóbal de las Casas: Centro de Estudios, Información y Documentación “Immanuel Wallerstein”/Contrahistorias, 2005).

tecnologías sean el resultado de un proceso de investigación, discusión y de análisis crítico.

Todo esto tendrá implícita la negociación institucionalizada dentro de un diálogo interpersonal, solidario en la diferencia y la diversidad, entre los países poderosos y los países pobres. Esto es, los seres humanos, los exiliados y los migrantes son éticamente valiosos y su valor humano es infinito. Si perdemos ese horizonte, caminaremos por “sendas perdidas”, por “callejones sin salida”, y, como hasta hoy, nos llevarán cada vez más a la confrontación, la violencia, la exclusión, la marginación y la guerra. Porque la violencia supera y destruye el límite de la razón; allí donde ya no es posible la negociación política ni los consensos y, menos aún, el reconocimiento y la inclusión de los otros.

El origen de la palabra *peregrino(a)* fue utilizado por primera vez en el siglo XIII, se deriva de la raíz latina *peregrinus*, la cual, en nuestras investigaciones, tomada en la primera acepción etimológica latina de “extranjero”, entendido éste como el que realiza un éxodo, que en el valor griego *éxodos* significa salida, viaje, emigración sin regreso; es decir, aquel que cambia de residencia y que, en el hecho, en el movimiento del peregrinar, se convierte en exiliado, en migrante, en aquel que, obligado por las circunstancias, puede perder su raíz entitaria ontológica que lo afina y vincula con una nación, un lugar, es decir, con la raíz o *fundamento*.

En esta reflexión, se entiende que en quienes migran se presenta casi siempre un doble problema: 1) se *exilian* hacia afuera, en la antípoda de su lugar de origen y 2) se *inxilian*, se refugian hacia adentro de sí mismos, colocándose en una situación de indeterminación por la no pertenencia ni identificación con la nación, opuesta, a la que llegan, generándoles problemas de identidad, angustia y, en consecuencia, de nostalgia por lo perdido, para quedar en la perplejidad ante lo ajeno, en aquello que no les pertenece y de lo que no forman parte. Esto los lleva a refugiarse en el interior de sí mismos, a expresarse y asumir como refugio la nostalgia,

en imaginar, soñar e idealizar sobre lo perdido, del mundo que dejaron y que han “congelado” en la memoria.⁴⁹

De esta manera, la perplejidad aparece como una alerta, un estar vigilantes, con el propósito de establecer y explicar el problema de la dualidad, la nostalgia y la angustia que los aqueja, donde la palabra y el lenguaje adquieren una fuente de conocimiento, de interpretación simbólica y metafórica de significación generados por lenguajes nuevos que buscan reposicionar una nueva realidad semántica en una relación intercontextual e histórico-social:⁵⁰

Comienza la iniciación al exilio cuando comienza el abandono, el sentirse abandonado; lo que al refugiado no le sucede ni tampoco al desterrado. El refugiado se ve acogido más o menos amorosamente en un lugar donde se le hace hueco, que se le ofrece y aun concede y, en el más hiriente de los casos, donde se tolera. Algo encuentra dentro de lo cual depositar su cuerpo que fue expulsado de ese lugar primero, patria se llama, casa propia, de lo propio, aunque fuese el lagar de la propia miseria. Y en el destierro se siente sin tierra, la suya, y sin otra ajena que pueda sustituirla [...]. El encontrarse en el destierro no hace sentir el exilio, sino ante todo la expulsión. Y luego, luego la insalvable distancia y la incierta presencia física del país perdido.⁵¹

Es decir, se da un fenómeno muy curioso con la migración, el forastero se convierte, sin desearlo, en un peregrino que se refugia en la remembranza y la nostalgia sobre lo perdido y la ausencia, sin tener la presencia segura y firme en el lugar que llega. De tal manera que se vive en el vacío entre el lugar donde está (en exilio) y aquel al que pertenece. El extranjero, permanece en una constante tensión provocada por el dualismo de la identidad, por lo mismo

⁴⁹ María Zambrano, “El sueño creador (Los sueños, al soñar y la creación por la palabra)”, *Letras*, núm. 28 (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1965), 57; Zambrano, *Los bienaventurados...*

⁵⁰ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo* (México: Herder, 2004).

⁵¹ Zambrano, *Los bienaventurados...*, 31-32.

es demasiado complejo encontrar raíces culturales, porque están escindidas entre dos países: el de origen y el de “residencia”.

Es posible que, por esto, los(las) migrantes busquen redefinirse para recuperarse e integrarse en la realidad y el mundo que les es ajeno, u optar por la indefinición de identidad, para colocarse en la ambigüedad, en lo indefinido. Su onticidad, como ser arraigado en el tiempo y el espacio, en la historicidad concreta, es indefinida, se encuentra “a caballo entre dos mundos”. Ante la imposibilidad existencial de sentirse miembro de ninguna parte, el único punto de referencia que queda es la memoria, el recuerdo, la lengua, la historia, el legado, todo lo cual se expresa a través de las ideas y formas de representación, muchas de las veces inventadas o recreadas, resultado de sus vivencias en “la isla”, en el aislamiento de la autoexclusión.

Así, la *palabra* se convierte en la única tierra del exiliado y del (de la) migrante. Es a través de aquélla como los extranjeros construyen ideas o conceptos, imaginan mundos, construyen realidades poéticas, literarias, filosóficas, históricas.⁵² En este marco de reflexión se ubica la migración de las ideas. Esto es ir más allá de las fronteras, allende los límites y realizar un esfuerzo para interactuar e intercambiar formas de vida, de existencia, las que de ninguna manera son inocentes, sino fenomenológicamente intencionales, por las cuales se busca definir lo fenoménico, el que debe hacerse tangible en la propia producción e intercambio de ideas y experiencias vividas, soñadas e imaginadas. Esto es un ejercicio de *poiesis*, de creación e invención, pero también de acercamiento con otras ideas filosóficas, literarias y poéticas.

Si ubicamos el problema del lenguaje en la filosofía como forma de comunicación expresiva polisémica, simbólica y significativa, a pesar de los esfuerzos de recuperación, de significación y alcance creativo por algunos de los filósofos contemporáneos

⁵² José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939* (México: FCE, 1998).

en el mundo, los resultados han sido magros, la hiperespecialización filosófica ha generado incomunicación y relación de los lenguajes filosóficos, seguramente porque el sujeto productor del discurso se ha vaciado de su papel fundamental en la producción filosófico-literaria, de capacidad de crear e imaginar, para que permanezcan sólo los procesos y combinaciones de formas discursivas y semánticas abstractas, que resultan inaprensibles en el ejercicio creativo de imaginar y pensar.⁵³ Sin embargo, la filosofía de la imaginación y de la creatividad es un ejercicio poético que trasciende los límites de la reclusión intelectual para dar la batalla y enseñorearse en la plaza pública, a pesar de las oposiciones y obstáculos para expresarse y hacerse oír. Al respecto, Octavio Paz escribía:

Hoy la noción misma de orden ha desaparecido, sustituida por una combinación de fuerzas, masas y resistencias. La realidad histórica ha arrojado sus disfraces y la sociedad contemporánea se muestra tal cual es: un conjunto de objetos “homogeneizados” por el látigo o la propaganda, dirigidos por grupos que no se distinguen del resto sino por su brutalidad. En estas condiciones, la creación poética vuelve a la clandestinidad. Si el poema es fiesta, lo es a deshoras y en sitios poco frecuentados, festín en el subsuelo. La actividad poética redescubre toda su antigua eficacia por su mismo carácter secreto, impregnado de erotismo y rito oculto, desafío a una interdicción no por informada menos condenatoria. El poema ayer llamado aire libre de la comunión universal, sigue siendo un exorcismo capaz de preservarnos del sortilegio de la fuerza, el número y la ambigüedad. La poesía es una de las formas de que dispone el hombre moderno para decir NO a todos esos poderes que no contentos con disponer de nuestras vidas, también quieren nuestras conciencias.⁵⁴

⁵³ Mauricio Beuchot, *Tópicos de filosofía y lenguaje* (México: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1991).

⁵⁴ Octavio Paz, *Las peras del olmo* (Barcelona: Seix Barral, 1978), 33.

En el exiliado, el(la) migrante, en general, en el extranjero, se da un desajuste entre la persona pensante y el mundo de los lenguajes filosóficos, literarios, del poder político, de prejuicios y creencias excluyentes e intolerantes. Por lo tanto, el exiliado tiene que batirse por la defensa de sus ideas, incluso por las ideas de otros, en contra de los prejuicios de unos, excluyentes y nugatorios de los derechos humanos de los otros. Un batirse a favor del pensamiento crítico contra aquello que es políticamente incorrecto, es la defensa de la dignidad de la propia vida y de la libertad de expresión. De las formas expresivas poéticas y filosóficas que se expresan a través de metáforas y de lenguajes polifónicos.

George Steiner, al reflexionar sobre este problema del vaciamiento del lenguaje filosófico, señala, atinadamente, su sorprendente abandono:

Sin embargo, en ningún otro lugar como en la filosofía es tan pronunciado y sorprendente el abandono de la palabra. La filosofía medieval y clásica estaba embebida totalmente de la dignidad de los recursos del lenguaje, de la creencia de que las palabras, manejadas con la precisión y la sutileza necesarias, podían matrimoniar intelecto y realidad. Platón, Aristóteles, Duns Escoto y Tomás de Aquino son arquitectos de palabras que construían en torno de la realidad grandes edificios afirmativos, definidores y distintivos. Trabajan con fórmulas polémicas distintivas de las del poeta; pero comparte con el poeta el supuesto de que las palabras congregan y suscitan percepciones relevantes de la realidad.⁵⁵

Como experiencia vital, existencial, toda emigración representa la experiencia de emprender una vida más o menos nueva en otro país y lugar, que debe hacerse como una experiencia con “singular fidelidad” con el país de llegada, de un viaje “sin retorno” del que se deja. El refugio de la nostalgia de imaginar la patria, donde el

⁵⁵ Steiner, *Lenguaje y silencio...*, 43.

espacio concreto se desvanece en la imaginación, donde resulta cada vez más inaprensible y obliga a la reconstrucción y a la creación poética de una realidad imaginada.

El Oriente, al igual que América Latina, el Caribe, o nuestra América, Asia y África, ha sido invadido y penetrado hasta lo más profundo de su ser por la destrucción y la violencia ejercidas desde el neoimperialismo hacia las naciones pobres. Por lo mismo, es necesario realizar un esfuerzo paralelo de interpretación del problema de la migración acorde con nuestras realidades nuestroamericanas, desde un horizonte humano de justicia, solidaridad y equidad. Porque es en la Humanidad donde deben radicar los principios éticos de solidaridad con todo el género humano, donde no están excluidos los habitantes de países ricos, sino también los marginados, los pobres, los explotados, los enfermos, las mujeres, los discapacitados, los ancianos, los extraños, los extranjeros.

Desde esta perspectiva, se reivindica (contra el capitalismo globalizado imperial y unidireccional) el humanismo, concebido como lo propio del ser humano, donde están incluidos la historia propia, la tradición, la filosofía, la literatura, los imaginarios sociales, la religiosidad popular, las expresiones culturales y simbólicas de Oriente y Occidente en confluencias e interinfluencias de enorme riqueza en la síntesis cultural.

Se opone a los extraños y contradictorios prejuicios que habían desarrollado y vivido las relaciones entre Oriente y Occidente, donde el segundo busca imponer como universal y única su cultura, historia, tradición, con la pretensión de mostrar que existen pueblos y culturas superiores e inferiores, lo que ha tenido un impacto devastador a través de la historia en los pueblos conquistados y sometidos, hasta llegar al extremo de desconocer y negar la propia cultura.

Así, Europa “universalizó” e impuso, como forma imperial de dominación, su cultura, específica y particular, en los pueblos conquistados. De esta forma, por el dominio del poder defiende

su derecho a encumbrarse como la cultura por antonomasia por encima de las culturas dominadas. El concepto de “universalidad europea” tiene una mayor debilidad en el pensamiento moderno, porque es un concepto vacío alejado del individuo y los sujetos concretos. Porque es paradójicamente particular, y lo peor es que todavía, hasta la actualidad, se usa para justificar el rechazo a la diferencia, lo cual refuerza la exclusión y la marginación.⁵⁶

De acuerdo con esto, cabe hacer una llamada de atención sobre las formas poscoloniales ejercidas por Occidente sobre el resto de los habitantes del mundo, haciéndoles aceptar como válida la ideología colonialista que niega: historia, tradición, filosofía, literatura, culturas propias. Y todo aquello

que nuestros dirigentes y sus lacayos intelectuales son incapaces de comprender es que la historia no puede borrarse como un pizarrón, dejándolo limpio para que “nosotros” podamos allí inscribir nuestro propio futuro e imponer nuestras formas de vida para que estos pueblos “inferiores” las sigan. Es bastante común escuchar que los altos funcionarios de Washington y en otras partes hablen de cambiar el mapa del Medio Oriente, como si las sociedades antiguas y una miríada de pueblos pudieran sacudirse como almendros en un frasco [...]. Mi argumento es que la historia la hacen mujeres y hombres, y es factible deshacerla y rescribirla de tal manera que “nuestro” Oriente se vuelva “nuestro” para poseerlo y dirigirlo.⁵⁷

Es decir, el oriental, al igual que cualquier habitante de los países del Sur, se le ha convertido en extranjero en su propia tierra, al igual que aquellos que migraran hacia los países del Norte. De tal forma que la extranjería la sufren los residentes de los países pobres al igual que los migrantes que buscan una mejor vida y

⁵⁶ María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen* (Barcelona: Universidad Iberoamericana/Anthropos, 2002), 10.

⁵⁷ *Ibid.*

seguridad. Por lo mismo, es necesario realizar un esfuerzo de recuperación hacia adentro de sí mismos, del territorio, como de los migrantes hacia sí mismos y en relación con las naciones ricas.

Lo que implica recuperar su derecho a la existencia, a la dignidad de la persona, a expresarse libremente y a afincarse en su historia, tradición y cultura. Esto es, pues, recuperarse a sí mismo y al otro. La experiencia del excluido puede ser el punto de partida para pensar lo no pensado todavía, por lo mismo es necesario que quede fuera de la universalidad totalitaria occidental. En consecuencia, el punto de vista marginal representa una esperanza para construir una universalidad incluyente de nosotros y los otros. La universalidad occidental quedaría históricamente fechada a partir de la visión histórica cristiana, por lo mismo exige dejar al margen las realidades de la permanencia de los pueblos marginados, excluidos y explotados.

La realidad de los movimientos sociales de los(las) migrantes venidos de todas las direcciones del planeta hacia Estados Unidos y Europa, muestra que los seres humanos buscan por necesidad sobrevivir y proteger a sus familias, y afincarse ónticamente en el recuerdo, en la memoria de la patria, historia y pasado. Desde esta perspectiva, la política tiene el primado sobre la historia, pero el pasado exige cuentas, donde la memoria es la encargada de despertar el lado negativo y olvidado de la historia de los vencidos.

Según Walter Benjamin, el pasado no es un punto fijo y autónomo a disposición del conocimiento, sino, por el contrario, tiene vida propia, asalta a la conciencia y la despierta. El pasado se capta, se contiene por el recuerdo. Por lo mismo, el pasado no interesa como reconstrucción, sino como construcción que incide en el presente. Así, articular históricamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo y como relumbra en el instante, tanto en el patrimonio de la tradición, como a los que la reciben. En

ambos casos es *uno y el mismo* para prestarse y ser instrumento de las clases dominantes.⁵⁸

Desde este horizonte crítico de la tradición histórica de la modernidad ilustrada occidental, es necesario y posible afirmar que los(las) migrantes, los excluidos, los extranjeros, aportan nuevos conocimientos y esperanza, a la vez que ponen al descubierto la injusticia y la exclusión; además de aportar (al lugar que llegan) conocimientos, ideas y experiencia. Empero, esto no es un fenómeno fácil de aceptar y explicar por los países neoimperiales, ante la actitud de negación de los derechos de esos migrantes, de sus capacidades y habilidades, y de la humanidad misma.

Los(las) migrantes, extranjeros, forasteros, al no ser aceptados y reconocidos por el país al que llegan, en una relación horizontal de justicia, equidad e igualdad, se refugian en sí mismos, es decir, buscan volver al “vientre materno” de la *patria perdida y encontrada* a través del recuerdo y de la memoria. Es el esfuerzo por recuperar la identidad, por encontrar su raíz, su fundamento a través del recuerdo del pasado para asentarse en su presente inmediato.

De este modo, en la conciencia de los migrantes se entrecruzan ideas enfrentadas y en conflicto entre lo que son y lo que desean ser en el país de llegada. Cómo asimilarse sin negar su pasado, su historia. Empezar una vida nueva les genera un trauma que no logran, la mayoría de las veces, superar durante toda su vida. Por ello, a este segmento (el migrante) es al que deben brindársele las posibilidades para que no se sienta extranjero en la tierra a la que llega y que le permitan sortear los avatares de la nueva realidad económica, social, política y cultural.

⁵⁸ Walter Benjamin, “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Prol., trad. y notas de Jesús Aguirre (Madrid: Taurus, 1992), 180.

FILOSOFAR Y FILOSOFÍA: RECUPERACIÓN HISTÓRICA DEL SUJETO

PARA ENTRAR EN MATERIA ONTOLÓGICA

Prolongar la reflexión metódica y crítica de la estructura analítica sobre el sujeto del pensar, del discurso, requiere refundar el papel del sujeto en la historicidad. Es la anteloquia, el prelude de lo que vendrá después en la recuperación del sujeto, en una realidad de un mundo global que ha mediatizado a los individuos en la virtualización del *ente-ser*, lo que vuelve muy complicado entender el ejercicio o práctica de la libertad; por ello, para el análisis, esto implica distanciarse de las formas de mediación y de relación entre los individuos controlados a través de las redes sociales y de información y de comunicación, bajo el hipotético señuelo de que hay mayor libertad y democracia para decidir y resistirse a las formas de dominación y control político, pero no se cuenta con la compleja telaraña de las redes sociales, controladas y dominadas por los sistemas tecnológicos e imperiales en el mundo.

En los últimos años, pese a todo este racionalismo, también se manifiesta de manera negativa. Por ejemplo, la elección de la posmodernidad, por parte de los europeos, significa reducir la cultura

y la filosofía a una condición de “museo”, “en lo sido”, “en lo inerte”, en lo que ya no fue, ni será más, lo cual generó una peculiar tensión y una larga guerra entre lo moderno, lo premoderno y lo posmoderno. Su fin es la unificación racionalista de las actividades extremadamente heterogéneas y su inclusión en una categoría común: la unidad de lo diverso.

El proyecto cultural europeo requiere de un análisis hermenéutico e interpretativo, hasta llegar al límite expansivo e intencionalmente universalista.

La filosofía moderna se constituye en el siglo XVII en una estructura discontinua de la historia de la filosofía, en una serie de etapas que se suceden o aparecen de forma paralela: el racionalismo de Descartes a Leibniz y el empirismo de Bacon a Hume. El racionalismo y el empirismo son dos facetas de la modernidad, las que van a dar paso a la ilustración, el romanticismo, el criticismo sistemático alemán, donde destacan las figuras de Kant y de Hegel. En Kant se da la confluencia del racionalismo y el empirismo, y en Hegel adquiere mayor magnitud y se sintetiza en escuchar la ascensión del “espíritu objetivo”; la ascensión de una sociedad primitiva natural a una espiritual, es decir, histórica, pero que no toca la terrenalidad.

En esta ascensión a la espiritualidad se escucha el rumor tremolante y espectral de la historia. Para Hegel, “la razón rige el mundo y que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente”.¹ Es decir, es lo universal que sacrifica lo particular, lo contingente y lo individual. El historicismo es, junto con el naturalismo, la pieza clave del eurocentrismo y el resultado de esto, para nuestro continente americano, se convierte en instrumento de tortura con el cual se flagela el pasado.

¹ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Revista de Occidente, 1974), 42; G.W.F. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía* (Madrid: Sarpe, 1983).

Así, Europa, al hacer de su propiedad el pasado, esgrimirá el historicismo como su arma. Una vez lograda la sujeción de los pueblos a su visión histórica, el historicismo, en última instancia, termina por convertirse en el estanque donde se contempla. El historicismo fue el espejo donde se contemplaba Europa. El historicismo es el búho de Minerva que se metamorfosea en filosofía de la historia. Ésta es la forma que entraña el eurocentrismo. Por eso, Hegel se encierra en el castillo gótico de su sistema, aprestándose en contra de los embates humboldtianos.

LA MODERNIDAD OCCIDENTAL VISTA DESDE NUESTRA AMÉRICA

Durante los últimos cuatro siglos de la historia de la humanidad, se impuso y dominó una forma de pensar y de actuar regida por conceptos, categorías y teorías filosóficas de la razón y del desarrollo progresivo, en un proceso no precisamente continuo, sino con retrocesos y avances, de marchas y contramarchas. Ésa es una de las formas que caracterizan a la modernidad.

De tal manera que la razón hegeliana ha triturado a los pueblos que se encuentran fuera del esquema racional. La filosofía de la historia hegeliana muestra una profunda dimensión: la vida en sentido ontológico y epistemológico. Por eso el horizonte histórico se dilata de golpe, dejando entrar a raudales la vida.

Un factor de especial relevancia en la modernidad es el surgimiento del sujeto racional. Es la vieja idea renacentista, en la que el hombre es el centro, punto de partida y la medida de todo lo que existe. Es la expresión del individuo social capaz de enfrentarse con su razón a la realidad circundante, por encima de toda autoridad religiosa, social o política, que busca encontrar certezas, principios de razón suficiente que le permitan comprender la realidad. La autonomía del sujeto —del individuo(a)— es la expresión de lo que éste puede hacer por sí mismo, lo cual no es otra cosa

que la afirmación del racionalismo. Relacionado con esto, se da la búsqueda de riqueza y el afán de lucro, lo cual no sólo se constituirá en un fin perseguido por sí mismo, sino que, además, será excluyente de los otros.

La racionalidad científica consiste en saber las causas en que técnicamente opera el mundo. Por consiguiente, se opone a la “irracionalidad” mítica por su falta de precisión empírica. El nuevo imperio de la modernidad por medio de la razón es resignificado en la razón del cálculo y de la cantidad, a partir de los cuales se estudian los alcances de la razón humana, se indaga hasta dónde el hombre puede conocer de forma rigurosa y racional cierta, hasta llegar a su fundamento por medio de la metafísica, que había sido muy desprestigiada por los enciclopedistas del siglo XVIII. La pretensión de Kant era fundar una metafísica fuerte, con la misma seriedad y rigor que en el tratamiento de los problemas metafísicos que los que posee la ciencia.

INSTRUMENTALIZACIÓN DE LA RAZÓN

La razón europea ha instrumentalizado los saberes y los *entes-seres*, tanto de la propia región imperial, como de la marginalidad europea, puestos al servicio del poder económico global. Es la *razón instrumental* que disuelve la razón humana como expresión plural de la *Humanidad que diluye todo proyecto*; es decir, es un ir en pos de una ilusión de la realización de los seres humanos; entes historizados fenoménicamente dentro de la *onticidad situada* en la temporalidad histórica.

La filosofía es tránsito de una forma constituyente de la disciplina filosófica y del filosofar. Por lo mismo requiere de un análisis riguroso, coherente y sistemático, que obliga a resemantizar contenidos, categorías, conceptos, símbolos, como el método del pensar filosófico. La filosofía no plantea soluciones inmediatas, su labor es problematizadora y trascendente, no se queda, de ningún modo,

en la mera inmediatez, en la instrumentalidad cosificada que mediatiza el conocimiento, sino que es practicidad reconstructiva del *ente-ser*, de la existencia situada y en situación, que resemantiza ontológica y epistemológicamente los modos de pensar, de analizar, de imaginar y de soñar. Por ello, se diría que, por método, la filosofía pone en crisis sus propios fundamentos, porque es antidogmática, tránsito dialécticamente abierto.

El filosofar y la filosofía en la historia implican una acción creativa de la imaginación y de la razón, desde donde se consideran e incorporan la semántica y la simbólica, la argumentación y la lógica, para plantear una nueva interpretación hermenéutica y simbólica. Es decir, la hermenéutica filosófica analógica reinterpreta y explica las diversas realidades: metafísicas, sociales, políticas, históricas, filosóficas, éticas y culturales. Interpretar es ubicar y explicar algo en un contexto; empero, si no definimos el objeto de estudio problematizador, bien puede llevar al conflicto de las interpretaciones. Es decir, siempre se interpreta, analiza y comprende desde un esquema o marco conceptual, en referencia teórica filosófica y desde la tradición.²

La razón es una categoría ontológica y epistemológica situada, constituida por las racionalidades humanas en el mundo, desde la reflexión ontológica y fenomenológica para construir *epistemes* abiertas a los tiempos y a la historia. De ninguna manera es unitaria, unidimensional, cerrada y excluyente de las racionalidades marginales o “bárbaras”, sino incluyente y precedida en el mundo de la vida, porque es ésa la condición humana.

Por ello puede decirse que, para reflexionar sobre las formas del pensar y los medios pedagógicos y educativos, se requiere reconocer que éstas sólo son medio y no fin en sí mismas, a menos de que se ejerza desde la antropológica filosófica-educativa; es decir, del reconocimiento del *ente-ser*, donde el horizonte ontológico

² Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* (México: FFyL-DGAPA-UNAM, 1997), 48 y ss.

y fenomenológico esté dirigido y orientado por la filosofía de la educación. Porque la pretensión de ésta es la formación del ser humano; es la autoafirmación del *ente-ser* con el otro, en la alteridad y reconocimiento horizontal éticamente solidario. Donde desempeña un papel central la libertad y la autonomía como ejercicio libre del pensar, de decidir y de actuar responsablemente en el acontecer de la realidad humana en el mundo de la vida. En el entendido de que

La filosofía es siempre abandonar un camino o abandonar un espacio. Si el mundo de la vida es la esfera en la que se puede vivir y desde la que resulta absolutamente inimaginable que pueda haber un afuera de esa esfera para contemplarla desde allí y para abandonarla hacia allí, entonces el mundo de la vida es esa esfera afilosófica que sólo podemos representarnos como el comienzo del todavía no de la filosofía. Estamos más allá de ese espacio y de ese camino donde debemos haber abandonado el mundo de la vida, aunque lo concebimos como lo que *en el mundo de la vida* no es imaginable abandonar por propia voluntad. Sólo desde afuera se puede mostrar, por lo tanto, que el motivo para dejarlo puede haber estado en él mismo. Que el mundo de la vida sea una esfera para quedarse y para ninguna otra cosa no lo define como campo elíseo sino sólo como descarte de todo motivo para abandonarlo.³

Es constatación desencantadora en la contemplación externa del ser humano y del mundo de la vida; tanto en retrospectiva y en la evaluación del *ente-ser humano*, del expulsado, el que, por no ser ya necesario, es prescindible. Es por ello por lo que el *afuera* del mundo de la vida aparece como una esfera de lúgubres déficits, es una de sus formas imaginadas. Como también es posible que tenga el letárgico aturdimiento del absoluto de la realidad. En este sentido, diríase que no se trata de un sistema de pensamiento, sino de una

³ Blumenberg, *Teoría del mundo...*, 55.

mentalidad, de un nuevo modo de pensar y entender el mundo, donde coexiste, aún la vieja en la nueva época, lo que con cierta frecuencia se enfrentan, pero con horizonte de futuro. Así pues,

Las ideas clásicas que caracterizan a una época señalan la manera como el mundo entero se configura ante el hombre. Condensan, por lo tanto, lo que podríamos llamar una “figura del mundo”. Una figura del mundo empieza a brotar lentamente, en el seno de la anterior. Primero es patrimonio exclusivo de unos cuantos, luego se va poco a poco generalizándose hasta convertirse en el marco incuestionable de la época. Una vez que se ha vuelto predominante, si algunos empiezan a impugnarla, puede tratarse de resistencias del pasado o de fenómenos disruptivos pasajeros, pero puede ser anuncio también del ocaso de la época. Porque una época histórica dura lo que dura la primacía de la figura del mundo.⁴

En la edad posindustrial y posmoderna, la ciencia y la tecnología reforzadas por los proyectos de productividad de los Estados altamente industrializados, factor que aleja las posibilidades y alternativas de los países en vías de desarrollo y su relación con los altamente tecnificados neocapitalistas.⁵ Los Estados poderosos y sus empresas globales son los que detentan el control económico-industrial, del conocimiento y los saberes; y los que adquieren un valor central en la competencia mundial por el dominio y el poder económico en la política y la economía mundial.

Ante esta realidad del mundo de la vida, se da un vaciamiento del humanismo, hasta arribar a un antihumanismo ideológico real y el trashumanismo; formas extremas de éstos se han dado a lo largo de la historia, con prácticas aberrantes y criminales contra el

⁴ Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento* (México: El Colegio Nacional/FCE, 1994), 8-9.

⁵ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*. Trad. de Mariano Antolín Rato (Madrid: Cátedra, 1987).

ser humano; lo cual se muestra de forma visible en la persecución, la tortura, el crimen; el nazismo, las dictaduras, los totalitarismos, el crimen organizado. Por ello, el antihumanismo es tanto teórico como práctico; impregna el sistema económico y social neocapitalista, en el que impera la ley suprema del lucro y la ganancia, en la que el trabajo humano se convierte en mercancía prescindible en el mundo de hoy; las relaciones entre los seres humanos se cosifican, es decir, se deshumanizan. Es la impersonalización que se extiende en la esfera del trabajo, la producción, el consumo, la mercancía que invade todas las relaciones humanas en el mundo de la vida.

En cambio, el humanismo adquiere, en ese mundo, una actitud solidaria con el ser humano y de toda conducta éticamente copartícipe y comprometida con los otros. Allí donde el ser humano debe ser tratado como fin y no como medio o instrumento; esto es, la elevación del ser humano en el desarrollo de sus facultades y posibilidades; como ser consciente, en libertad creadora en las relaciones entre los seres humanos, los objetos, las cosas: la naturaleza, donde se afirme la humanidad toda:

Pero el humanismo de hoy tiene que dejar una idea central del humanismo de ayer: aquella que viene de la Ilustración y que Descartes formuló categóricamente: la del hombre como dueño y señor de la naturaleza. Una idea que incluso Marx hace suya, aunque poniendo ese dominio al servicio no de una clase, sino de toda la sociedad [...]. Pero hoy sabemos muy bien que el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, lejos de servir al hombre, se vuelve contra él al destruir la base natural, indispensable de su existencia. El humanismo hoy exige, por todo ello, no sólo una nueva relación entre los hombres, sino también una nueva relación del hombre con la naturaleza. Ha de ser, por tanto, no sólo social [...], sino también ecológico, o más bien precisamente ecologista.⁶

⁶ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política* (México: FCE/FFyL-UNAM, 2007), 103.

REALIDAD Y HUMANISMO

El humanismo es contrario al antihumanismo, porque este último deshumaniza al ser humano. En la reflexión ambos plantean una forma más estructurada y completa de una misma moneda, al hacer aparecer los conceptos de *saber y poder* como las caras de una misma cuestión de usos y mercantilización que lleva a sobreponer lo científico, tecnológico, informático y las tecnologías de la información a cualquier proyecto que tenga por centro al ser humano. Es la *consideración de una historia sin sujeto* y la congelación de todo proceso progresivo de transformación social para reducir a los seres humanos a *entes-seres* cotidianizados(as) y alienados, regidos por la costumbre, la norma, el hábito y un hipotético falso de “éxito”.

Desde esta perspectiva, se busca suprimir los conceptos críticos de las teorías, lo cual implicaría la culminación de éstos, para formar seres humanos al servicio de las máquinas, capaces de ejercer y operar la técnica y la tecnología, pero incapacitados para entender la teoría que explica el concepto social en que éstas se crean y aplican; al mismo tiempo, les es imposible interpretar la teoría ontológica y epistemológica que subyace en la tecnología. Así, la racionalización de esta teoría crítica simplifica la caracterización ideológica que oculta y presenta versiones reificadas y virtualizadas de lo real:

La tecnología se ha convertido de este modo en el soporte epistemológico de una simplificación y de una manipulación generalizada absolutamente entre razón y racionalización. La racionalización es una lógica cerrada y demencial que cree poder aplicarse a esta lógica, se le niega bien o se le introducen fórceps para que obedezcan, este sistema campo de concentración. La racionalización es demencial, sin embargo, tiene los mismos ingredientes que la razón. La única diferencia es que la razón debe estar abierta y acepta, reconoce en el universo la presencia de lo racionalizable, es decir, la parte de lo

desconocido o la parte del misterio [...], creo que la verdadera racionalidad se manifiesta en la lucha contra la racionalización.⁷

O sea, el principio que actualmente rige toda “razón” es la razón tecnológica y el ciberespacio, resultado de un proceso decantado en el que se consideran en un segundo término: los valores humanos, a los que se les sobrepone la racionalidad económica, la que modela una nueva forma de organizar el saber y los conocimientos, para ser vendidos como productos “enlatados y consumibles”; es la organización de la libre empresa, competencia, mercado y consumo, donde ahora ya no existe lo externo, sino sólo lo interno, para ser sólo unos cuantos los productores generadores de éstos. Por ello, es necesario señalar que “la civilización es aquella victoria de la sociedad sobre la naturaleza, merced a lo cual todo se transforma en mera naturaleza”.⁸

En este mundo de gran desarrollo tecnológico, parece que ya no tienen cabida el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales, porque precisamente ya no es el ser humano el que está como centro y el objetivo de todo proyecto. El factor humano en la actualidad es reducido por el globalismo neoliberal triunfalista, en una cosa complementaria, no fundamental, porque lo importante es la producción de productos consumibles, de objetos desechables y fácilmente sustituibles en el mercado.

Puede decirse que es la consideración del hombre y lo humano como obstáculos a la “verdadera” realización de los principios de la sociedad “abierta”; la globalización de las factorías tecnológicas, enclaves del poder económico mundial, a través de distintos medios: la transnacionalización y la explotación de capitales por medio de inversiones de tecnologías y de ideologías, sosteni-

⁷ Edgar Morín, *Ciencia como consciencia* (Barcelona: Editorial del Hombre, 1984), 83.

⁸ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (Buenos Aires: Sudamericana, 1987), 220.

das y promovidas por los sistemas informáticos, cibernéticos y de comunicación, que todo lo penetran e invaden, incluso la vida privada.

Esto nos coloca en una situación difícil para sostener la importancia y vigencia de las humanidades, las ciencias sociales y, por consiguiente: el humanismo. Por lo anterior, son obligadas las siguientes preguntas: ¿con el triunfo de la tecnocracia y del dominio de la tecnología en todos los campos de la vida social, tiene algún sentido estudiar humanidades? ¿No es, a estas alturas de los tiempos, una actividad ociosa al margen de la realidad social e histórica?

El humanismo moderno surge y se desarrolla en lo que se ha dado en llamar sociedad burguesa; donde, según Descartes, se coloca al ser humano como centro y fin.⁹ Aquí, ya la humanidad es común a todos los seres humanos por encima de las diferencias raciales, sociales y culturales (por lo menos teóricamente). Se caracteriza por la revolución de las ideas sobre la naturaleza física del ser humano y del universo; y los estudios de las ciencias de la naturaleza alcanzan un desarrollo inusitado, comparado con las épocas precedentes. Destacan particularmente concepciones en las que se postulan que “el hombre —el ser humano— debe ser un fin y no un medio”. Dimensión universal abstracta de un “igualitarismo” que no considera las desigualdades reales de la sociedad concreta. Con la Ilustración se reactualiza en muchos sentidos la consigna de Protágoras: *el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son*. Donde campea la confianza en el poder de la razón como el instrumento de emancipación y de humanización.

Rousseau ya advertía que la cultura y la técnica pueden volverse contra el ser humano, degradándolo o corrompiéndolo.¹⁰ Su

⁹ René Descartes, *El discurso del método* (Buenos Aires: Losada, 1970).

¹⁰ Jean Jacques Rousseau, *El origen de la desigualdad entre los hombres*. Versión al español de Coloma Lleal. (México: Grijalbo, 1972).

pesimismo se apoya en una posición que, en cierto modo, puede llamarse antihumanista, pues advierte que la ilustración y el racionalismo encumbrados pueden llevar a un mundo pervertido y al extravío de la razón, es por ello su insistencia en el hombre natural. A partir de esta cuestión, “Rousseau da también un grito de alarma, porque la razón puede corromperse y el progreso de la ciencia y la técnica impulsados por ella puede volverse — se ha vuelto ya — contra el género humano”.¹¹

La propuesta del ginebrino, lejos de haber quedado sepultada, hoy adquiere un valor incuestionable que alcanza niveles en cierta forma dramáticos, ya que las consecuencias del progreso científico y tecnológico han originado la destrucción ecológica poniendo en riesgo la existencia humana y la vida en general.

Sin duda, la absolutización del comportamiento negativo de lo humano como un ser egoísta y agresivo dificulta la consideración de un humanismo en cualesquiera de los sentidos que se le considere. Esto se observa en la filosofía política de Hobbes en plena modernidad, al afirmar que “el hombre es un lobo para el hombre”; lo encontramos también en economistas como Adam Smith y David Ricardo, al considerar como natural el egoísmo y, por lo tanto, es universal y ahistórico. Todos ellos tienen sus ojos puestos en la sociedad moderna de su tiempo, cuya inhumanidad la consideran cínicamente dada, como un rasgo de la naturaleza humana.

RECUPERAR EL SUJETO A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN

Aquí se reflexiona y realiza un acercamiento al ejercicio pragmático sobre la filosofía de la educación en nuestra América y el mundo y, de manera muy puntual, sobre la realidad educativa. Es decir,

¹¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “Racionalismo tecnológico, ideología y política”, *Revista Dialéctica*, núm. 13 (junio de 1983): 12.

se propone, hipotéticamente, que la educación del ciudadano, de los miembros de la sociedad y de los grupos comunitarios, realicen la gran transformación nacional.

Sin duda, ésas fueron las preocupaciones centrales de los grandes filósofos y educadores en México y el mundo, tanto en el siglo XIX, XX y lo que va del XXI. En nuestro entender, ésta debe ser una de las preocupaciones centrales de Estados y gobiernos a nivel mundial. Por esta razón, si se desea un cambio radical y verdadero que recupere al ser humano como sujeto social comprometido y responsable, es imprescindible que todo proyecto nacional y de Estado tenga como horizonte orientador a la educación.

El balance sobre el papel de la educación en el mundo del siglo XX no ha sido suficientemente satisfactorio, más aún, diríase que fue de crisis, fracasos e inconsistencias teóricas, epistemológicas y prácticas; no obstante, tuvo algunos aportes sustantivos importantes, se cree que no resolvió los problemas éticos de equidad, justicia, solidaridad, libertad y respeto incluyente de la diversidad humana: de todos los miembros de la nacionalidad identitaria.

En el caso de la nación mexicana, más bien, se *potenciaron* los que habían sido la razón y motivo del levantamiento armado y de la Revolución mexicana de 1910, como la injusticia, la desigualdad: económica, social, política, la pobreza, la miseria, la exclusión, el analfabetismo, la destrucción, la violencia y la muerte.

En México, el artículo 3º constitucional ha sido modificado varias veces, desde la Constitución de 1917 hasta la actualidad; de acuerdo con los intereses del poder económico, político y social de los gobiernos en turno, para caer, con el tiempo, en el desgaste de los goznes sociales, políticos, económicos, científicos, tecnológicos, humanísticos y culturales de la Revolución mexicana, en la que el núcleo teórico ontológico y epistemológico era el ser humano, el sujeto social e individual; la intención era la construcción de la sociedad igualitaria, equitativa y justa. Ésta es la propuesta de una filosofía política de la educación, donde el objetivo central era la “educación armónica e integral del ser humano”; de desa-

rollo y crecimiento de las potencialidades, capacidades y habilidades en relación solidaria con el ser humano, con los mexicanos en el tiempo.

Las diversas reformas educativas de las tres últimas décadas del siglo XX obedecieron los dictados del capital empresarial nacional y las empresas globales; en complicidad con los diversos gobiernos, hundieron, aún más, en la inequidad y la violencia al país; los valores y principios regulativos de la convivencia y solidaridad de la ética ciudadana en los planes y programas de estudios, propuestos después de la revolución, se fueron diluyendo, hasta potenciar formas educativas positivistas, hiperpragmatistas, como respuesta a los intereses del capital y el mercado, donde la eficiencia y la eficacia potenciaron la competencia, exclusión, desigualdad social, racismo y problemas de género; consecuencia del reacomodo de los intereses del proyecto neoliberal y la desaparición del Estado liberal de bienestar.

Aumentó paulatinamente la corrupción, hasta alcanzar niveles incuantificables, en relaciones cómplices entre el Estado y los gobiernos en turno, con la empresa pública y privada, en la que se subsumen y a veces se confunden políticos y empresarios; muchos de ellos transitan, aún hoy, entre la política y la empresa. En las tres últimas décadas del siglo XX y lo que va del XXI, con la implantación del neoliberalismo, la situación de la educación ha sido catastrófica; donde hay, desde la década de los ochenta, del siglo XX, una tendencia neoliberal privatizadora en todos los niveles (primaria, secundaria y media superior), donde el sujeto individual, social, colectivo y comunitario se diluye, para convertirlo en medio y no en el fin de la educación.

La “educación por competencias” impuesta por el Banco Mundial y la OCDE en nuestro país y en los “países emergentes” que son miembros ha potenciado diferencias y exclusiones raciales, culturales, de género..., y declarado el fin del sujeto; la educación parece haberse quedado retrasada respecto de las necesidades y la formación de una ética ciudadana, de la sociedad y de las comuni-

dades étnicas, y de los demás grupos sociales que la conforman; la aspiración a la legitimidad y a la legalidad de la vida democrática radical y la responsabilidad política comprometida y responsable con el país, pasó a los “sótanos escatológicos”, oscuros y sucios de los dueños del poder político, económico y social; como a la vez el combate a la corrupción y a todo tipo de discriminación, llevó a la confusión entre las políticas educativas impuestas, con la filosofía política de la educación éticamente responsable y solidaria con el otro, constituyente ontológica y filosóficamente del ser humano.

La educación por competencias marginó la participación del *sujeto educativo* para convertirlo en medio y no en fin del proceso del extraordinario “arte de educar”; es decir, se convierte a los educandos en mera mediación, en objetos, en cosas prescindibles y desechables, lo cual rompe y margina los principios filosóficos fundamentales de la antropoética educativa del artículo 3° de la Revolución mexicana, donde el centro fundamental es, todos los mexicanos.

Los caracteres y principios políticos, filosóficos, éticos, sociales, científicos, tecnológicos y culturales contenidos en la Constitución de 1917 están radicados desde siempre en un proyecto nacional incluyente de la diversidad humana; y no necesariamente, tienen que ser los de la de Cuarta Transformación, sino de cualquier proyecto social, nacional, regional y mundial, justo, equitativo e igualitario; si efectivamente se busca recuperar la equidad, la igualdad, la justicia, los derechos humanos, civiles, sociales, políticos, culturales y de la naturaleza; esto es, la recuperación del ser humano, del hábitat y de la biósfera; es decir, del medio ambiente, ecológica y bioéticamente reconocido y respetado como el espacio temporal e histórico de la naturaleza y la vida; porque es ésta la base ontológica y epistemológica considerada como el habitáculo natural del desenvolvimiento y desarrollo humano y de la vida en la naturaleza.

La historia muestra que un país con un proyecto educativo éticamente responsable y comprometido con todas las ciudadanas,

sin privilegios distintivos, es un país justo, democrático e incluyente de la diversidad y pluralidad humana; mientras que, si favorece a un sector o sectores y excluye a otros, es antidemocrático, absolutista e injusto. Para ello es importante recuperar la libertad en acto de educar y transmitir: historia, tradición, legado, experiencias de vida, principios éticos, políticos, científicos, tecnológicos, nacionales e internacionales, en servicio del ser humano y la sociedad; y de respeto por la vida y la naturaleza.

De tal manera que la línea educativa de la modernidad alternativa radical actual es opuesta al proyecto de modernización de liberales, conservadores, neoliberales, neoconservadores, socialistas y anarquistas, que en muchos casos han sido excluyentes a través de la historia. Más aún, se observa que en la educación popular, de los pueblos originarios de la diversidad humana y de género, hasta la actualidad, no se han cumplido las expectativas y demandas de las comunidades mestizas, indígenas, negras; de las mujeres, los trabajadores; incluso, insistiríamos, analógica y democráticamente, que son pertinentes y oportunas las demandas, porque son comunes a las de cualquier sociedad, comunidad, grupo humano u organización social; pueblos originarios, comunidades negras, de género y de “matrias”; la diferencia y reconocimiento en el ejercicio de los derechos y libertades; es la situación social y económica de las comunidades depauperadas y miserables excluidas del proyecto nacional.

Porque es el ser humano, en el acto de educar intencional en la fenomenicidad del acontecimiento, en la historicidad, lo más importante es la veracidad y solidez sustantiva, ontológica, del *ente-ser* humano en el actor de educar, donde existe un sentido incluyente éticamente, de la diversidad humana en lo individual y colectivo, de género, étnico y cultural. Porque

Antes, la validez de la verdad, su alcance independiente de quien la profiriese, se afirmaba en la solidez sustantiva del hombre; pues, aunque fuese siempre, en efecto, un sujeto individual quien pronunciase

la verdad había en este sujeto mismo algo tan supraindividual como la verdad misma, que le servía a ésta de apoyo, ya se llamase propiamente sustancia como en Descartes, o yo trascendental, como en Kant o en Husserl. Mientras que ahora, al temporalizarse el ser mismo del hombre, se historizan todos sus productos. Hemos aprendido que inclusive el pensamiento más riguroso y abstracto, menos “vital”, es una emanación de la vida, como son la literatura, la política y las formas de convivencia; y que, además, es congruente con ellas como expresión de la situación histórica en todas se producen. Al entrar en crisis la idea tradicional del hombre, la concepción de su ser como *ser*, ha entrado en crisis radical la idea de la verdad.¹²

La educación es una de las posibles vías que permite reorientar los principios de justicia, equidad, libertad, reconocimiento, solidaridad, inclusión, que regulen las relaciones entre educandos, educadores, ciudadanos y la sociedad; en la aceptación y reconocimiento de la diversidad y la diferencia de los sujetos, de género, de comunidades y de los diversos grupos que conforman el Estado nacional.

Es en la sociedad, la familia, el aula, la comunidad, donde ha de darse un ejercicio analítico y crítico entre participantes o miembros en un diálogo de comunicación y entendimiento sobre un problema común: la educación, lo que propiciaría y permitiría romper con las cadenas de corrupción, exclusión, pobreza, racismo, hambre, populismos de muy diverso carácter; como con los problemas de género, autoritarismo, antidemocracia, totalitarismo, violencia, crimen organizado, destrucción y muerte; con todo aquello que lleva implícito la *biopolítica*, entendida ésta como mediación y utilización de los seres humanos como objetos o cosas, ejercido a través de la política, el poder y el dominio de los cuerpos y de las almas, por las clases y grupos de poder real, organizacio-

¹² Eduardo Nicol, *La vocación humana* (México: Conaculta, 1997), 41.

nes criminales, mafias, crimen organizado, narcotráfico y un largo etcétera.

Es importante reconocer que las generaciones que nos han precedido lucharon por darnos un mundo más justo y humano, esto es, una convención humana responsable necesaria de compromiso y convivencia con todos los seres humanos, en la que la filosofía de la educación cumple un papel central, porque persigue el desarrollo humano, individual, social, colectivo y comunitario. Cabe decir que

Las generaciones humanas forman la comunidad de la humanidad en el tiempo, y ésta consiste en la sucesión de las generaciones. Dicha comunidad en el tiempo es, pues, una comunidad verdaderamente humana cuando reina la justicia entre las generaciones y se respeta el —hipotético— “contrato generacional”. En nuestra situación actual hay que respetar, ante todo, los derechos de los niños y de las generaciones venideras, porque, por una parte, los niños son los miembros más débiles de la cadena generacional y, por otra, las generaciones venideras, que aún carecen de voz, serán las primeras víctimas de la actual situación.¹³

Para ello es necesario replantear un proyecto nacional y educativo que plantee las estrategias y alternativas para los cómo, los porqué y los para qué, en lo económico, político, social, científico, tecnológico, cultural, ético y convivencial; de comunicación e información, donde el horizonte ético, filosófico, político y social sea todo ser humano, sin exclusión.

La renovación de la convivencia social y comunitaria es la construcción utópica que se expresa y hace posible la resemantización y reinterpretación de las manifestaciones histórico-conceptuales en el marco de las concepciones antropológicas, éticas, sociales,

¹³ Jürgen Moltmann, *La justicia crea futuro. Política de la paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. Trad. de Jesús García-Abril (Santander: Sal Terrae, 1989), 25.

políticas, educativas; de seguridad, y accesibilidad de todos a los espacios públicos, de servicio, y tomar parte en las decisiones relativas a la vida en común.

Por ello es necesaria la resemantización o reconstrucción de conceptos, categorías y marcos teórico-epistémicos, de dialéctica procesualmente abierta, que posibiliten el conocimiento del Estado, el gobierno, la sociedad, la comunidad, la ciencia y la tecnología y, desde allí, reorientar las formas de organización productiva, del empleo y de relación democrática radical; como la relación del ser humano, de la persona humana, con la sociedad y la comunidad que ha de tener por finalidad: actuar con justicia y equidad social, lo cual implica el equilibrio igualitario en cuanto a las oportunidades, posibilidades y derechos para todos y todas sin excepción, en la práctica concreta.¹⁴

Amitai Etzioni considera —al igual que Kant— que el principio ético de las personas radica en que todas deben ser tratadas como fin y no como medio; esto, hipotéticamente, hasta hoy, no ha sido ampliamente reconocido y menos aceptada la significativa observación sociológica de que es en la comunidad y no en el Estado o el mercado, donde este principio ético ha de ser legitimado e institucionalizado en las prácticas. Igualmente es fundamental el reconocimiento social igualitario en el que nadie sea rechazado; y tratar por igual con idéntico respeto y reconocimiento en equidad y justicia a las personas; esto es, conceder a todas el *estatus* de fin en sí mismo y, por lo tanto, allí donde todos tienen las mismas oportunidades, porque, humanamente, todos los seres humanos son capaces de alcanzar su más completo crecimiento, desarrollo y potencial en un ambiente de equidad, justicia y democracia solidaria. La idea comunitaria básica estará sustentada en el mismo principio: todos los seres humanos poseemos, al mismo tiempo, el derecho a ser tratados como fines y no como medios; por lo mismo, estamos

¹⁴ Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (San José: DEI, 1995).

comprometidos a tratar a los demás y a nuestras comunidades del mismo modo como nos tratan a nosotros.¹⁵

El progreso, desarrollo y crecimiento de las sociedades y comunidades humanas, como los pueblos originarios, los de la tercera raíz o afrodescendientes, mestizos, mujeres, de la diversidad sexual, trabajadoras y otras diversidades étnicas en México, nuestra América y del mundo, han sido el producto de las relaciones de dependencia, interdependencia, dominio, interinfluencias, que en algunos casos han alcanzado “la fusión y la síntesis” en el todo social. Aunque, debe advertirse, no siempre se han dado las síntesis culturales, históricas, tradiciones, conocimientos e imaginarios, porque en éstas residen, están presentes, las relaciones entre dominador y dominada; cosmovisiones, formas ideológicas, concepciones del mundo, de la realidad y la vida.

Es allí donde la educación tiene una gran responsabilidad: preparar a los seres humanos para las sociedades, comunidades humanas nuevas y renovadas que aún no existen, pero que se están construyendo cada día. Esto es un tránsito dialéctico procesual de análisis entre el pasado, desde un presente vivo, vital y futuro que se construye ahora, desde el presente.

En momentos de aceleraciones, cambios y transformaciones vertiginosas en sociedades complejas y absolutamente dependientes (económica, política, social y culturalmente), la educación, la enseñanza-aprendizaje, las didácticas críticas en todos los niveles se han convertido, en muchos de los casos, en formas legitimadoras y reproductoras de la “comunicación” y la información mediática y de redes sociales que impiden visualizar la formación de sociedades nuevas, más alternativas y esperanzadoras, donde se recobre la dimensión humana y la solidaridad responsable con el otro. Esto ha roto con el compromiso y responsabilidad ética y social, para ubicarse en el *posdeber* y la *posverdad*, en el espacio temporal que

¹⁵ Amitai Etzioni, *La Tercera Vía hacia una nueva sociedad. Propuesta desde el comunismo* (Madrid: Trotta, 2001), 17.

ha roto con las reglas y principios que regulen la convivencia y el respeto entre todos los seres humanos.

Por ello, conviene reconocer que las interrelaciones e interdependencias entre las comunidades y las sociedades humanas demandan luchar por la liberación política igualitaria y social, hasta conseguir la plena participación humana en el manejo de la *cosa pública*, la que hoy por hoy ha sido dada al traste, por la potencialización del individualismo y la autocelebración egoísta y antisocial; lo cual implica la liberación histórica y social que supere las alienaciones materiales, ideológicas, políticas y culturales, ejercidas a través de los medios sociales de comunicación, información y de las redes sociales que se oponen, algunas (no siempre de manera consciente), a la recuperación del ser humano, del sujeto históricamente situado.

Es urgente luchar social y comunitariamente por la liberación social, política y económica; por la superación de las injusticias, las desigualdades, la explotación y la violencia institucionalizada y la no institucionalizada, y esta última es la que mayoritariamente está presente en el imaginario y las representaciones de la realidad social mexicana, nuestroamericana y mundial.

Es ineludible plantear un proyecto alternativo de lucha que permita la recuperación de lo humano, de los derechos y las libertades. Empero, debe cuidarse mucho que la lucha por la justicia no se fundamente en coartadas y racionalizaciones “moralistas” o moralinas de diverso origen y carácter, que encubran la estructura de explotación, marginación y exclusión. Es necesario ir, desde la escuela y el aula, por la educación social comunitaria, en general, y no sólo la formal e institucionalizada por el Estado; a la conformación de la sociedad autocrítica, participativa y democrática radical, convivencial y comunitariamente radicada en el diálogo y entendimiento común; e ir de la sociedad cerrada a la abierta; al diálogo, a las comunicación y el entendimiento en común; a la democracia radical comunitaria y participativa, a la libertad, respeto, reconocimiento, equidad, justicia y solidaridad con nosotros y los otros.

Sabemos que, en la práctica, la democracia que se concede a las sociedades en nuestros pueblos es profundamente selectiva y excluyente. Es urgente que todos: sociedad, comunidad, grupos, sujetos sociales, etnias, individuos, etc., nos ocupemos de aspectos fundamentales: de convivencia, de relación humana en una práctica justa y solidaria con las mexicanas y otros grupos humanos, sociedades, comunidades en el mundo.

Es cardinal recuperar, por la vía de la educación, la facultad de pensar y percibir, porque éste es el modo como los seres humanos se han asentado en el mundo, y que, a través del tiempo, han funcionado de acuerdo con las características de los diversos territorios, regiones y zonas geográficas; donde los seres humanos muestran su capacidad de adaptación y transformación de la naturaleza y la capacidad para producir productos manufacturados e inteligibles: culturales, concebidos como extensión y aprehensión de la naturaleza: como la cultura, los lenguajes, las formas de habla, las representaciones ideológicas, los imaginarios sociales, lo simbólico; la conservación del medio ambiente y de los recursos naturales de forma creativa e imaginativa, todo lo cual se expresa a través de conceptos, categorías, símbolos, formas expresivas, discursos de significación y sentido; modos de aprehender los objetos de las realidades materiales y espirituales, constituyentes de campos de conocimiento, saberes, cosmovisiones del mundo y de la vida. De estas dos últimas surgen mitos, rituales, sueños, utopías y realidades, como formas expresivas y simbólicas diversas; representaciones e imaginarios sociales, desde donde se muestran maneras de pensar y actuar enraizadas en la producción de las condiciones de existencia, que objetiva un modo de ser universalmente humano, desde la especificidad histórica de lo particular, de la microhistoria, de un lugar específico. Ésta es la preocupación central que muestra algo común al ser humano: la razón, la racionalidad, la creatividad, la imaginación, la sensibilidad como ejercicio de un pensar significativo y expresivo.

En la actualidad, el objetivo de las autonomías, de los sujetos, pueblos y culturas es garantizar la defensa del derecho a la construcción de la identidad, como a la libertad para resguardar, sin interferencias ajenas, las propias formas de vida; allí donde la igualdad y la equidad ciudadana y solidaria constituyen o conforman la nación, la etnia, sin exclusiones, que represente ética y políticamente no sólo a las minorías, sino también a la mayoría. Lo que requiere de una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado plural y multicultural; ello demanda la aceptación de ese tipo de Estado y una pluralidad de culturas; donde libertad, equidad, solidaridad, justicia e igualdad llevan implícito el derecho de pertenencia, que hace viable la aceptación de una ciudadanía común, ante todo, en derechos políticos, sociales, culturales y de género. Es allí, en este espacio, donde la filosofía de la educación tiene un papel fundamental de compromiso y responsabilidad con los seres humanos y con la conservación de la naturaleza.

Pero en esta serie de relaciones humanas se plantea la posibilidad de establecer vínculos de reconocimiento, comunicación dialógica simétrica, responsable y comprometida éticamente con la propia comunidad y con las otras comunidades humanas. Ésta es la propuesta de una filosofía de la educación, radicada en la confianza, la libertad, el reconocimiento del individuo en la comunidad social incluyente, libre, autónoma e igualitaria en la acción práxico-ética solidaria, en la alteridad ejercida equitativa y en co-participación y reciprocidad, equidad y justicia, allí donde todos cuenten, valen intrínsecamente.

Por ello, se diría que sin la comunidad no es posible la acción comunicativa y dialógica. Porque, para la comunidad todo, sin la comunidad nada, sin que, necesariamente, la individualidad y la identidad personal se diluyan y pierdan. Ésta es la vivencia horizontal de justicia, equidad, igualdad, derecho y libertad, lo que posibilita la democracia radical entendida como democracia participativa, directa y comunitaria.

La modernidad occidental había puesto al resto de los países, producto de su conquista y dominación, al margen de la historia, de la libertad, la justicia, la equidad; allí, donde, frente a la intolerancia se da la reivindicación social, la concordia y la conciliación con los procesos de lucha. Por esto mismo, para salvar el pasado, no es necesario sacrificar el futuro, sino pensarlo y construirlo desde el presente, concebido como axiológicamente valioso; esto es, la prolongación de los principios y valores fundamentales y ontológicos. Por esto, en este sentido, en nuestro entender, la recuperación de

El humanismo de los hombres que se saben de un mismo origen dentro del cual carecen de sentido las desigualdades naturales sobre las cuales alzará su nuevo orden la modernidad, el mundo occidental. Este mundo había originado nuevos e importantes valores que deberían ser asimilados para elevar más alto a la humanidad. Lo importante en la unidad de pueblos y de hombres por lo humano, por lo que tenían de semejantes. Los valores modernos deberían estar al servicio de este valor central, valor y la dignidad destacada por el cristianismo. Una dignidad que no tenía por qué ser menoscabada por la libertad de los mejores, sino por el contrario, como garantía de que esta libertad tenía que ser reconocida en todos los hombres.¹⁶

Hoy, la filosofía de la educación y la filosofía en general se han convertido en motivo de perplejidad, ante una realidad compleja de formas y relaciones del poder mundial, las que se han redefinido y transformado, donde hipotéticamente el “sujeto social ha muerto”, para quedar sólo los procesos sociales. La filosofía tradicional, que se componía de doctrinas y políticas de la filosofía y la filosofía política, desde un sujeto históricamente situado, en la actualidad se han resemantizado y transformado; aquello que parecía estar destinado a la seguridad de un saber racionalmente seguro, como

¹⁶ Leopoldo Zea, *Latinoamérica y el mundo* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1960), 161.

la ciencia, la tecnología, las filosofías, las humanidades y las ciencias sociales, manejadas en el ejercicio reflexivo y filosófico tradicional, han sido redefinidas, y algunas de las veces utilizadas para encubrir opiniones sociales políticamente manejables, como serían las formas ideológicas y las ideologías políticas de dominación y control. Esto es, mirar a la filosofía desde la estructura social de poder y dominio, así como forma ideológica intervencionista. Esto es contrario al filosofar, al pensar y a la filosofía misma, porque ésta y el filosofar, invariablemente, cuestionan sus propios principios. Convendría reconsiderar los principios de *saber vivir* y *convivir* de los pueblos originarios, los que trasciendan las meras relaciones mercantiles y de mercado liberales capitalistas y neocapitalistas, que permitan una relación franca de respeto y reconocimiento de los seres humanos; de las cosas más familiares, más inmediatas y “banales” de la vida cotidiana; lo que muestra el modo de ser de la existencia situada y en situación histórica-temporal.

Por ello, el pensamiento de los pueblos originarios, como cualquier otra forma de pensamiento, se refiere a los usos, a los modos de ser, de comportarse, de *vivir* y *convivir* propios en el mundo de la vida, en el que se producen las condiciones de existencia, dominación, pero, también, de liberación. Las comunidades indígenas, negras, mestizas, y blancas [...] sufren las formas ideológicas y culturales del dominador; en las largas relaciones de intercambio se dan dependencias, interdependencias y dominio, como de ciertos modos de entender las realidad y el mundo de la vida; de las cosmovisiones ideológicas y políticas dominantes en México, en nuestra América y en el mundo; aunque, en nuestro caso, destacan las cosmovisiones de los pueblos originarios; porque la razón y la inteligencia son comunes al ser humano y no es una exclusiva de algunos pueblos y culturas; empero, la dominancia de las culturas, tradiciones, alimentación, lenguajes, símbolos y concepciones del mundo indígena han permeado a la cultura mexicana y son el sustrato fundamental de ésta, de nuestra América y de las naciones europeas.

PROYECTO EDUCATIVO INCLUYENTE

Para lanzar un proyecto educativo nacional integral, que vaya de la educación básica a la media superior, superior y posgrado, que garantice de cierto modo que los estudiantes, a su egreso o salida de las instituciones educativas, tengan garantizado un empleo digno y aporten lo mejor de su saber, creatividad, desarrollo y crecimiento nacional y económico, a través de la ciencia, la tecnología, las humanidades y las ciencias sociales, es decir, que considere que los egresados de las instituciones superiores de educación y las universidades e institutos públicos, incluso los privados, se incorporen dignamente a la competencia nacional y se inserten en la globalidad con mejores instrumentos de formación científico-tecnológica, social y humanística; es aquí donde el Estado nacional mexicano tiene que garantizar la inversión hecha por la nación mexicana en pro de todas(os), de algo tan importante, como es el empleo, porque:

La nación moderna no nace de la federación y convenio entre varias naciones históricas previas. Es un salto. Se origina en la elección de una forma de asociación inédita y en su imposición a las naciones históricas existentes en un territorio. El proyecto de nación-Estado nace de la voluntad de poder de un grupo, porque para imponerlo requiere de un poder; por ello el proyecto de una nueva nación debe convertirse en la voluntad del Estado (nación).¹⁷

Sin embargo, cabe advertir que esta concepción tiene el peligro de caer en el multiculturalismo como centro de poder, dominio y control. Esta idea de multiculturalismo, como lo han manejado algunos grupos de intelectuales y científicos sociales, es una forma diferente de entender este término en el mundo contemporáneo,

¹⁷ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas* (México: Paidós/FFyL-UNAM, 1999), 31.

en las dos últimas décadas del siglo XX, en el mundo global occidental europeo, norteamericano y mundial hasta la actualidad: la forma ideológica del multiculturalismo del neocapitalismo es una posición globalizada del viejo imperialismo capitalista y la autocolonización política y cultural, con una profunda carga ideológica racista y excluyente. Puesto que,

Al igual que el capitalismo global supone la paradoja de la colonización sin Estado-nación colonizador, el multiculturalismo promueve la eurocéntrica distancia y/o respeto hacia las culturas locales no europeas. Esto es, el multiculturalismo es una forma inconfesada, invertida, autorreferencial del racismo, un “racismo que mantiene las distancias”: “respeto” la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad “auténtica” y cerrada en sí misma respecto de la cual, él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal. El multiculturalismo es un racismo que ha vaciado su propia posición de todo contenido positivo [...], pero, no obstante, mantiene esa posición en cuanto a privilegio *punto hueco de universalidad* desde el que se puede apreciar (o despreciar) las otras culturas. El respeto multicultural por la especificidad del Otro no es sino la afirmación de la propia superioridad.¹⁸

Por ello, esta forma de concebir el multiculturalismo, si no incluye la diversidad y diferencia en la unidad social y comunitaria de pertenencia, justicia, equidad, libertad, igualdad y solidaridad de democracia radical, las que han de ser concebidas en forma horizontal en relación de interculturalidad y transculturalidad incluyente, lo que conduciría a ambigüedades, equivocaciones, exclusiones, injusticias (e incluso a paradojas y totalitarismos).

Hay que considerar que la nación-Estado, el Estado-nación moderno en México, nuestra América y el mundo, implica desarraigo: es un ir más allá de las comunidades históricas reales; como

¹⁸ Slavoj Žižek, *En defensa de la intolerancia* (Madrid: Sequitur, 2007), 64-65.

a la vez es importante reconocer que, a lo largo de la historia, hay quienes inventan una nueva comunidad e invitan a grupos, individuos, comunidades a integrarse para formar el nuevo Estado nacional: la construcción o reconstrucción, según sea el caso, de comunidades sociales imaginadas.¹⁹ Ello implica ir a las entrañas políticas y éticas de las naciones-Estados. Porque

En la América hispana, la conciencia de las nuevas naciones no aparece en los pueblos indios, apegados a sus culturas tradicionales; tampoco en los inmigrantes españoles, ligados a las metrópolis; sólo puede surgir en un grupo que se siente desligado de todo vínculo comunitario: ya no puede reconocerse en la lejana España, pero tampoco pertenece a las comunidades indias y mestizas locales. Es una parte del grupo “criollo”, sobre la clase media “letrada”. Ella se encuentra sin asidero real en la sociedad; sin pertenecer a una ni a otra comunidad, ni a los pueblos locales ni a la metrópoli, imagina una asociación que sí le concede plena pertenencia: una nueva nación.²⁰

Lo cual requiere hacer un balance histórico. El siglo XIX es el del progreso, de la técnica, del liberalismo, del socialismo, del anarquismo, del anarco-socialismo, del marxismo, del idealismo, del espiritualismo, del romanticismo, del liberalismo, del krausismo; de la definición de las clases sociales y del conflicto; de la expansión insaciable del capitalismo industrial, la irrupción de los valores y de las *instituciones* democrático-liberales.

El siglo XX promovía el progreso, la libertad del libre mercado, se proclama la democracia, idea individualista liberal capitalista, y de los derechos humanos, hasta alcanzar la concepción del socia-

¹⁹ Benedict Anderson, *Comunidades sociales imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión de los nacionalismos* (México: FCE, 1997); Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vivió triunfante en la República Mexicana. -Tratado de Moral Pública* (México: El Colegio de México, 1998).

²⁰ Villoro, *Estado plural...*, 31-32.

lismo como la *razón utópica*, que plantea una ruptura con el mundo real y la afirmación de otro ideal utópico libertario de libertad, justicia, equidad solidaria e incluyente de la diversidad humana y de género; porque plantea la necesidad de lo posible, que encarna en la vida colectiva las condiciones reales de transformación social que apunta a una dirección del análisis concreto que permite trazar el perfil de un proyecto histórico hacia la construcción de la sociedad deseada, más allá del estado de cosas existente del presente histórico.

De esta forma, la utopía imaginada y operante como alternativa de cambio y transformación del proyecto de la Cuarta Transformación tiene su *topos*, su raíz en la historia social concreta del México de destrucción, violencia y muerte, por ello es necesario reconocer que la sociedad deseada está, pues, en el futuro y hacia ella pueden conducir, hipotéticamente, los proyectos de liberación que en la actualidad se plantean.

Sin embargo, el futuro, como horizonte infinito por conquistar, siempre se desdobra irremediabilmente en dos: lo imposible y lo posible; en esta situación nos encontramos hoy. Aunque queda lugar para la pregunta: ¿dada las condiciones históricas, sociales y económicas es posible cambiar, o que sería lo más posible? En otras palabras, se ha de encaminar el proyecto a alcanzar, en la acción y en la toma de decisiones: la justicia, la libertad, la igualdad, la equidad, la solidaridad; la pretensión es alcanzar la felicidad para todos, etc.; es bien claro que estos valores son los componentes de una sociedad nueva en plenitud, pero no perfecta ni acabada; sin embargo, hay sociedades imposibles por el dolor y sufrimiento que provocan, pero pueden y de hecho inspiran sociedades posibles de equidad y justicia.

La razón es evidente, porque lo posible siempre resulta de sujetar lo imposible al criterio de la factibilidad humana real y, de esta manera, lo posible y lo más posible siempre quedan sujetos a las mediaciones necesarias de todo proyecto político (condiciones objetivas y subjetivas, organizaciones, esfuerzos en lo económico,

político, cultural [...] y todos aquellos imperativos concretos y específicos propios de una coyuntura histórica).

Decir, entonces, que la sociedad deseada como plenitud acabada es un imposible, no es algo sin sentido, ni mucho menos contradictorio, ni la dimensión utópica es algo prescindible, aun cuando siempre haya que discernir, necesariamente, entre lo posible y la plenitud acabada; en donde en la sociedad idealizada se proyectan el deseo y la esperanza.²¹ Pero que hoy hemos de construir día a día, en contra de las adversidades, oposiciones y resistencias para su realización.

EL SUJETO DE LA MODERNIDAD ILUSTRADA Y LA POSMODERNIDAD

Este humanismo larvado de la economía política inglesa pasa en las primeras décadas del siglo XIX a la concepción hegeliana de la sociedad civil, campo que Hegel concibió como el área donde se da la batalla entre los individuos y los grupos sociales; lo propiamente humano se da en el filósofo de Jena, en los seres humanos como miembros de la comunidad política o del Estado. En cambio, para Marx²² las contradicciones efectivamente se dan en la sociedad civil, pero, especialmente, en la burguesa.

En nuestra época, particularmente en el periodo de la derrota del nazismo con la Segunda Guerra Mundial y como reacción a los crímenes nazis de lesa humanidad, se demandó la necesidad de poner atención en los valores y derechos humanos brutalmente negados. El auge del existencialismo de las décadas de los cuarenta y cincuenta es una reacción eminentemente humanista, ante la realidad deshumanizante.

²¹ Raúl Vidales, "Dimensión utópica de la liberación", en Vv.Aa., *La utopía en América* (México: CCyDEL-UNAM, 1991), 57.

²² Carlos Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* (México: Grijalbo, 1968).

En *El existencialismo es un humanismo*, Jean-Paul Sartre lo presenta como una antropología filosófica, “doctrina que —según este autor— hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana”.²³ En cambio, para Heidegger el humanismo se encuentra en crisis. Porque a este último le preocupa el problema metafísico del Ser; su novedad consiste en acercarse ontológicamente al estudio de la existencia, del *Dasein*, desde el único ente que se pregunta por el *ente-ser*: el ser humano;²⁴ para éste, lo que caracteriza la filosofía no es el ente, la existencia, sino el Ser.

Y, por lo tanto, según este filósofo, lo que define al humanismo es poner al ser humano como centro, porque hay razones fundadas para hacerlo; empero, de acuerdo con su punto de partida, el humanismo está en crisis, porque no hay humanismo posible si el ser humano no ocupa el puesto central. Por lo tanto, desde la concepción de este autor, el humanismo es insostenible, porque el ser humano no puede apelar a un fundamento intrascendente.

En este mundo económico-social en que “todos los gatos son pardos”, donde renacen tendencias neonazis y de extrema derecha, y en muchos aspectos justificadas por los gobiernos de las tecnocracias, donde la tecnología se manifiesta como la expresión “aséptica” que despliega poder y niega el valor humano, ante esto, la situación del humanismo no podría estar peor.

Ante la puesta en marcha de la embestida contra el humanismo y las humanidades, es necesario enfrentarse a las posiciones tecnocráticas que han invertido los valores, en las cuales lo humano se ha convertido en *medio*, y no en *fin*; donde el progreso tecnológico se vuelve irracional al atentar contra la conservación y afirmación de la vida y el autodesarrollo del individuo y la sociedad. Es allí donde

²³ J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Trad. de Victoria Prati de Fernández (Buenos Aires: Sur, 1978), 11.

²⁴ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Buenos Aires: Nova, 1956).

El progreso tecnológico entra en contradicción con esos fines últimos en cuanto significa: 1) incremento del desempleo y la miseria entre la población creciente excluida del proceso de producción; 2) desarrollo ilimitado y deformado de las fuerzas productivas, que convierte a la transformación de la Naturaleza en una verdadera destrucción de ella; 3) aumento continuo de la enajenación al extenderse el dominio de los productos creados por el hombre —las máquinas automáticas— sobre el hombre mismo; 4) extensión creciente de la brecha entre los países industrializados (avanzados) y los países en vías de desarrollo o subdesarrollados, ya que la dependencia tecnológica aumenta más su atraso y su opresión; 5) dilapidación de los recursos tecnológicos al aplicarse en gran escala a la producción de medios de destrucción.²⁵

Ante este panorama, el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales no tienen ningún sentido, y mucho menos cabida en el mundo actual. Desde esta ideología, esto sería sólo un remanente no necesario del desarrollo y la transformación económica, política y social y, por ende, su valor en muchos aspectos es superfluo.

No se debe perder de vista que el humanismo, las humanidades y las ciencias que se originaron en el Renacimiento, en un primer momento, no estuvieron escindidos, porque no tenían que definirse unos ante los otros, ya que tuvieron un mismo origen, pero en la actualidad, con el dominio de la tecnología, parece que el humanismo y, en consecuencia, el humanismo las humanidades y las ciencias sociales, se encuentran en el “ocaso”, en su fenecimiento.

No hay sitio para el humanismo y las humanidades en un orden mundial en el que no se establecen diferencias entre medios y fines. Es decir, donde se han sustituido los fines libres de la vida y la existencia humana, por una actitud compulsiva y paranoica. Sin embargo, cabe aclarar que ello no se entiende como si la tecnología fuera un mal en sí y mucho menos ajena al ser humano y

²⁵ Sánchez, “Racionalismo tecnológico...”, 18-19.

a la libertad creadora, lo grave es olvidar que su carácter es meramente instrumental.

El mal, lo negativo, es la totalización de ésta y la pérdida de las dimensiones propiamente humanas; lo lamentable es el precio tan alto que la humanidad ha tenido que pagar por el progreso, la venta de la vida privada, de su propio ser y de su propio hábitat y, consecuentemente, del planeta. Tomar conciencia ecológica se consideraría como una dimensión del humanismo, la alternativa es devolver al ser humano el poder sobre su propia creación; de tal forma que la máquina se ponga al servicio de la vida; recuperar la conciencia de las verdaderas metas de la existencia. La tecnología será así el instrumento que lo apoye para enfrentar al reino de la necesidad y la escasez.

Así, el humanismo adquiere su verdadero valor al considerar al *ente-ser*, a la existencia y su conducta como fin y no como simple medio o instrumento. Esto lleva a la necesidad de precisar el concepto de humanismo, lo que implica dar relevancia a lo humano, en la medida que se propicie y potencie el desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, libre y creativo; y las relaciones entre los seres humanos en las que unos y otros se identifiquen y afirmen como humanos. Sin embargo, el humanismo no sólo debe buscarse en el comportamiento de los individuos, sino también en el de las instituciones, en los sistemas sociales y las relaciones que las hacen posible.

En el entendido de que el ser humano sólo es en la historia, donde ha jugado un papel relevante la educación, la *paideia* a la manera griega,²⁶ como proceso de formación y desarrollo integral del ser humano; es volver, en cierto modo, a la adquisición de la

²⁶ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces (México: FCE, 1968), 19. Según este autor, “la educación, en este sentido, se distingue del de la formación del hombre mediante la creación de un tipo ideal íntimamente coherente y claramente determinado. La educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser”.

humanitas latina, al ser humano de “carne y hueso”, como bien lo escribiera Miguel de Unamuno,²⁷ el humano que se hace y forma en la historicidad del mundo de la vida y la existencia en relación y con los otros, con la humanidad toda, esto es, el universo propio del humanismo y de las humanidades, allí donde lo humano alcanza los más altos vuelos en el despliegue de su ser y de la vida misma.

Sin embargo, la vieja concepción de las humanidades como trabajo solitario, subjetivizado, es falsa, en el sentido de que forma parte de una comunidad cultural, tampoco es meramente erudición, porque es apertura a la comunidad histórica. En consecuencia, el humanismo es una forma esencial de conciencia histórica, es el reconocimiento de las individualidades, las diferencias, la unicidad de la persona humana, de los tiempos y de cada *creación poética*. Es a la vez un reconocimiento de la universalidad de lo humano.

De esta forma, el humanismo y las humanidades no se reducen a la visión renacentista, sino que son, en un sentido más amplio, la comprensión en que el ser humano vuelve siempre sobre su propio ser y acude a la comunidad histórica de la conciencia del hombre y a las creaciones surgidas de tal autoconciencia.

Conviene considerar que a toda humanización le es inherente la libertad. Entendida ésta como la capacidad que define la razón humana, la cual ha incursionado no sólo en la conquista material e irrefrenable del mundo, sino también en el desarrollo del espíritu y la creatividad. Cuando se ha roto el equilibrio entre estas partes se rompe la esencia misma del humanismo. Las humanidades, al igual que las ciencias, son obra de un acto de libertad y, por lo tanto, son producto de un acto humano. Esto debe destacarse porque el carácter *humanitas* no se adquiere sólo por el hecho de cultivar las humanidades, sino también por el de las ciencias y, en

²⁷ Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida* (Madrid: Espasa-Calpe, 1967).

consecuencia, sólo una ciencia alienada, mercantilizada, aliena y esclaviza al ser humano.

Es decir, la ciencia no adquiere valor en la medida de lo que vale en sí, sino por lo que significa para el ser humano desde lo humano. Así, la ciencia vista axiológicamente es una realización humana y existencial y, por lo tanto, no es sólo metodológica, epistemológica, sino también ontológicamente. En otros términos, la reflexión humanista como la he planteado hace posible reconocer al ser humano como productor del acto científico en beneficio de la humanidad. Por lo tanto, las ciencias no constituyen y no son un campo de conocimiento separado del mundo de las humanidades, en la medida que tienen un valor y significado de raíz humanista; esto último es lo que las aproxima y abre una interrelación entre ellas.

Las humanidades en esta vía tienen un amplio espectro, que va del más profundo rigor científico, propio de la lógica, la lingüística, la semántica, la semiótica, incluso la misma filosofía, hasta alcanzar la modalidad de la *sapienti amoralis* o creación poética. Ciencias y humanidades tienen en común rigor, método y discurso, lo que previene y aleja de la arbitrariedad y de la improvisación; en el mundo de ambos campos y saberes, como bien apuntara Albert Einstein, se realiza un proceso crítico de análisis y se despliega todo un proceso de imaginación y creatividad en un mundo sujeto a normas.

La educación humanista debe ser (y lo es) un proceso largo, en la que se da no sólo el aprendizaje y la comprensión de contenidos humanísticos, sino también la capacitación y el ejercicio de las facultades para el desarrollo de las capacidades de los sentidos corporales y los internos. El cultivo de las humanidades ha impuesto un orden, condiciones y exigencias no menos rigurosas que las que reclaman los estudios científicos, como el análisis de una obra literaria o filosófica; o la hermenéutica, la interpretación y explicación de los clásicos; la creación o búsqueda de categorías estéticas distintivas y diferenciadas del arte; un ensayo sobre el Ser o la existencia en el *Ser y el tiempo* de Heidegger; o sobre los fun-

damentos de la moral; todo esto reclama una profunda e intensa formación y ardua disciplina.

Por todo lo reflexionado hasta aquí, considero que es importante reivindicar el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales, y más aún, no debemos dejarnos llevar por el pesimismo y las actitudes tecnocráticas que quieren suprimirlos, porque sería caer en un fatalismo histórico, es eso lo que precisamente espera el neoliberalismo para la supresión del humanismo, las humanidades y las ciencias sociales. Debemos estar conscientes que la historia la hacen los seres humanos, y en sus manos está el degradarse o elevarse en aquélla. Se requiere defender un espacio natural y necesario para la complementariedad de lo humano.

No caigamos en la tentación de creer que el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales están fuera de “moda”, porque no es cuestión de temporada, sino algo necesario y fundamental al ser humano. La tarea vital es reivindicar el sentido humanista para todas las actividades, tanto teóricas como prácticas, y en éstas están incluidas ciencia y tecnología, siempre y cuando su acción se adecue a un determinado fin, al servicio y desarrollo de la humanidad.

En consecuencia, el humanismo y las humanidades no deben ser vistos como si estuvieran en su ocaso, quizá esta forma de considerarlos no es sino el resultado de un *eficientismo cuantitativo*, propio de la pragmatidad de las teorías liberales. Tiene que evitarse por todos los medios no caer en esa manera de evaluarlos, debe buscarse no utilizar este tipo de mediciones y valorarlos no en sentido numerario, sino cualitativamente.

EPÍLOGO

El cambio pandémico de crisis y de caos en el orden mundial establecido, a partir de la crisis sanitaria, de la peste en sus muy variadas expresiones, ha sido analizado a través de la historia mundial, así como sus consecuencias. Son análisis críticos mirados desde distintos horizontes, hasta alcanzar la modernidad histórica del siglo XX; en ésta se propone la construcción de un sujeto independiente, solitario, como mónada, sin alteridad ni reconocimiento del otro, desligado de la sociedad, para la creación de individuos que respondan por la propia subjetividad; la que resulta imposible sin el reconocimiento de la alteridad, del otro, histórica y socialmente situados y en situación.

Las filosofías posmodernas, poscoloniales y alguna que otra decolonial declararon el fin de la metafísica, la muerte de Dios (metafísica), del sujeto y el fin de la historia, para que el hipotético sujeto de la historia sólo fuera, o se había convertido en parte de los procesos sociales, ya no como sujeto. Ante esto, hacemos una llamada de emergencia a la reconstrucción y la recuperación de una *nueva ética de la emergencia*, de la solidaridad incluyente de la diversidad humana, que soporte la nueva moral en la que se vinculen las relaciones sociales o se relacionen los sujetos sociales en una correlación social comunitaria que integre y subsuma al sujeto

y vinculada con la naturaleza toda, en vías de una nueva forma de convivencia social con la naturaleza, como parte de nuestra existencia y supervivencia como especie en la Tierra.

La crisis que se vive ha instrumentalizado todas las formas de vida y de la naturaleza inorgánica; es decir, que todo lo que le incumbe a lo humano se ha hecho una herramienta más del aparato político y económico mundial hasta alcanzar la hecatombe mundial. Simplemente lo humano como sujeto ha dejado de ser el objetivo principal de las relaciones humanas; las que han llegado a la conclusión de cumplir ciertos objetivos e intereses personales, por parte de los sujetos individuales; lo que está referido a unas cuantas personas que manejan y son dueños de la “nube” (*cloud*), del espacio cibernético donde la mayoría de los seres humanos confluyen.

Lo que ha provocado nuevas formas de violencia, exclusión, racismo, misoginia y patriarcalismo, para señalar un ejemplo, algo tan importante como las migraciones, donde se muestra la violencia y la depredación humana provocadas por la situación de miseria, hambre, pobreza, destrucción y muerte en sus naciones de origen; lo que demanda cambiar de residencia para “mejorar las condiciones de vida”; esa urgente necesidad por salir de su lugar de origen es una forma de violencia: material, física, simbólica, psicológica y emocional, donde aparece el problema del desarraigo del sujeto, y su identidad ontológica fluctúa entre la realidad real, concreta y una virtual inmediata inaprensible.

FUENTES

- Abellán, José Luis. *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*. México: FCE, 1998.
- Anderson, Benedict. *Comunidades sociales imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión de los nacionalismos*. México: FCE, 1997.
- Ardiles Osvaldo A. *Vigilia y utopía*. México: Universidad de Guadalajara, 1980.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Trad. de Emilio Lledó y Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- Aristóteles. *Ética nicomáquea*, México: UNAM, 1954.
- Ayala Barrón, Juan Carlos. “Filosofía en contornos de violencia”, en Juan Carlos Ayala Barrón (coord.), *Reflexiones en torno a la violencia en México: acercamientos filosóficos y sociales*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2016.
- Barthes Roland. *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Trad. de C. Fernández Medrano. Barcelona: Paidós, 2002.
- Baudrillard, Jean. *La agonía del poder*. Trad. de Marisa Pérez Colina y Ana C. Conde. Madrid: Consorcio del Círculo de Bellas Artes/Comunidad de Madrid/Ministerio de Cultura, Caja Due-ro/Fundación COAM/Iberia, 2005.
- Benjamin, Walter. “Tesis sobre filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Prol., trad. y notas de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1992.

- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Sel. y trad. de Marco Antonio Sandoval. México: Premiá, 1982 (La nave de los locos).
- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Herder, 2004.
- Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía griega y medieval*. México: Editorial Torres Asociados, 2001.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. México, FFyL-DGAPA-UNAM, 1997.
- Beuchot, Mauricio. *Tópicos de filosofía y lenguaje*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1991.
- Blumenberg, Hans. *Teoría del mundo de la vida*. Trad. de Griselda Mársico con la colaboración de Uwe Schoor. Buenos Aires: FCE, 2013.
- Bonanate, Luigi. “Las contradicciones de la globalización: luces y sombras de un fenómeno irrefrenable”. *Este País. Tendencias y Opiniones*, núm. 178 (enero de 2006).
- Baudrillard, Jean. *Cultura y simulacro. La precesión de los simulacros. El efecto Beaubourg. La sombra de las mayorías silenciosas. El fin de lo social*. Barcelona: Kairós, 1998.
- Baudrillard, Jean. *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Trad. de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2001.
- Baudrillard, Jean. *Pantalla total*. Trad. de Juan José Solar. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Casanova Cardiel, Hugo. “Presentación”, en Hugo Casanova Cardiel (coord.), *Educación y pandemia. Una visión académica*. México: IISUE-UNAM, 2020.
- Castañeda García, Rafael. “Imaginario y realidades de las epidemias”, en Hugo Casanova Cardiel (coord.), *Educación y pandemia. Una visión académica*. México: IISUE-UNAM, 2020.
- Castells, Manuel. *Comunicación y poder*. México: Siglo XXI, 2012.
- Castoriadis, Cornelio. *El avance de la insignificancia* (Buenos Aires: Eudeba, 1997).
- Chatelet, François. *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México: FCE, 1989.

- Chardin, Pierre Teilhard de. *El porvenir del hombre*. Trad. de Carmen Castro. Madrid: Taurus, 1962.
- Cohen Dabah, Esther. *Ulises o la crítica de la vida cotidiana*. México: FFyL-UNAM, 1983.
- Cresson, André. *Epicuro. Su vida, su obra, su filosofía*. Trad. de Juan Gil-Albert. México: América, 1941.
- Derrida, Jacques. *El otro cabo. La democracia para otro día*. Trad. de Patricio Peñalver Gómez. Barcelona: El Serbal, 1992.
- Descartes René. *El discurso del método*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- Díaz Núñez, Luis Gerardo. *La Teología de la Liberación latinoamericana hoy. El desafío globalizador y posmoderno*. México: CIALC-UNAM, 2009.
- Escalante Gonzalbo, Fernando. *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vivió triunfante en la República Mexicana. - Tratado de Moral Pública*. México: El Colegio de México, 1998.
- Etzioni Amitai. *La Tercera Vía hacia una nueva sociedad. Propuesta desde el comunitarismo*. Madrid: Trotta, 2001.
- Fernández Buey, Francisco. *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France (1981-1982)*. Trad. de Horacio Pons. Ed. de Frédéric Gros, bajo la dir. de François Ewald y Alessandro Fontana. México: FCE, 2002.
- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1987.
- Foucault, Michel. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez Muller, “Entrevista con Michel Foucault”, *Revista Concordia*, núm. 6 (29 de enero de 1984).
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Ed. y trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1980.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Trad. de Francisca Perujo. México: Siglo XXI, 1966.

- Gaos, José. "Las exclusivas del hombre", en *Obras completas*, vol. 3, *Ideas de la filosofía*. México: UNAM, 2003.
- Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza, 1980.
- Gaos, José. *Pensamiento de Lengua Española*. México: Stylo, 1945.
- Garza, María Teresa de la. *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*. Barcelona: Universidad Iberoamericana/Anthropos, 2002.
- González, Juliana. *Ética y libertad*. México: FCE/UNAM, 2007.
- Guénon, René. *La crisis del mundo moderno*. Trad. de Agustín López Tobajas y María Tabuyo Ortega. Barcelona: Paidós, 2001 (Paidós Orientalia).
- Guerrero G., Ana Luisa. "La teoría del derecho natural en Santo Tomás: ¿punto de partida de los derechos humanos?", en Abelardo Villegas (coord.), *Democracia y derechos humanos*. México: Coordinación de Humanidades-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Introducción a la historia de la filosofía*. Madrid: Sarpe, 1983 (Grandes pensadores).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del derecho*. México: UNAM, 1975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente, 1974.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.
- Heidegger, Martín. *Tiempo y ser*. Trad. de Félix Duque, José Luis Molinuevo y Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2009.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1956.
- Hinkelammert, Franz J. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI, 1995.
- Höffe, Otfried. *Ciudadano económico, ciudadano de Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*. Trad. de Carlos Díaz Rocca. Buenos Aires: Katz, 2007.

- Horkheimer Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires: Sudamericana, 1987.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: FCE, 1968.
- Kierkegaard, Sören. *Temor y temblor*. Trad. de Jaime Grinberg. Buenos Aires: Losada, 1958.
- Koselleck, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Trad. de Faustino Oncina Covés. Valencia: Pre-textos, 2003.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. de Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1993.
- Küng, Hans. “El mercado global exige una ética global”, en Hans Küng y Karl-Josef Huschel (eds.), *Ciencia y ética mundial*. Madrid: Trotta, 2006.
- Küng, Hans y Karl-Josef Huschel (eds.). *Ciencia y ética mundial*. Madrid: Trotta, 2006.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Siglo XXI, 1987.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Trad. de Hugo F. Bauzá. Barcelona: Paidós, 1991.
- Le Goff, Jacques. *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Trad. de Marta Vasallo. Barcelona: Paidós, 1991.
- Levinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Trad. de María Luisa Rodríguez Tapia. Barcelona: Altaya, 2000.
- Levinas, Emanuel. *El tiempo y el otro*. Trad. de J.L. Pardo Torio. Barcelona: Paidós, 1993.
- Lima Rocha, Orlando. *El temor de los vencidos. Filosofía de la memoria desde nuestra América*. México: CIALC-UNAM, 2023.
- López González, Bily. “La universidad como forma de violencia”, en Juan Carlos Ayala Barrón (coord.), *Reflexiones en torno a la violencia en México: acercamientos filosóficos y sociales*. Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, 2016.
- Luna Ramírez, Lucía de. *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir. Entre aymaras y tojolabales, suman qama qamaña y jlekilaltik*. México: CIALC-UNAM, 2021.

- Luna Ramírez, Lucía de. “Vivir bien aymara y tojolobal: justicia entre sombras y claridades”, en Lucía de Luna Ramírez, “Justicia comunitaria y buen vivir en el pensamiento filosófico aymara y maya tojolobal: suman qama y jelenkilaltik” México: UNAM, 2018, tesis de doctorado.
- Liotard, Jean-François. *La condición postmoderna*. Trad. de Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 1987.
- Magallón Anaya, Mario. *Los caminos del pensar. La radicalidad de nuestra América*. México: CIALC-UNAM, 2020.
- Magallón Anaya, Mario. *Aventuras dialécticas de la modernidad alternativa radical*. México: CIALC-UNAM, 2017.
- Magallón Anaya, Mario. *Filósofos y políticas de la filosofía desde nuestra América en el mundo*. México: Editorial Torres Asociados, 2015.
- Magallón Anaya, Mario. *Filosofía y política mexicana. En la independencia y la revolución*. México: Quivira, 2013.
- Magallón Anaya, Mario. *Miradas filosóficas latinoamericanas. Antropoética política de la educación y de la universidad en la crisis global*. Toluca: Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, 2012.
- Magallón Anaya, Mario. *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*. México: CCyDEL-UNAM, 2007.
- Magallón Anaya, Mario. *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. México: CCyDEL-UNAM, 2006.
- Magee, Bryan. “Diálogos”, “I. Una introducción a la filosofía. Diálogo con Isaiah Berlin”, en Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*. Trad. de José A. Robles García. México: FCE, 1993.
- Marx, Carlos. *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*. México: Grijalbo, 1968.
- Mateos Castro, José Antonio. “Ética y posmodernidad: la sociedad del espectáculo”, en María del Rocío Lucero Muñoz, René Vázquez García y José Antonio Mateos Castro (coords.), *Miradas éticas a la sociedad contemporánea*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2013.

- Moltmann, Jürgen. *La justicia crea futuro. Política de la paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. Trad. de Jesús García-Abril. Santander: Sal Terrae, 1989.
- Morín, Edgar. *Ciencia como consciencia*. Barcelona: Editorial del Hombre, 1984.
- Nancy, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Trad. de Antonio Tudela Sanchó. Madrid: Arena Libros, 2006.
- Nava, Armando Francisco. “Paradojas del tiempo en la modernidad”, en Mario Magallón Anaya e Isaías Palacios Contreras (coords.), *La modernidad alternativa radical y sus paradojas*. México: CIALC-UNAM, 2021.
- Nicol, Eduardo. *La idea del hombre*. México: FCE, 1977.
- Nicol, Eduardo. *La vocación humana*. México: Conaculta, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de la filosofía del conocimiento*. Trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós y Luis Manuel Valdés Villanueva. Madrid: Tecnos, 2017.
- Onfray, Michel. *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini Rodríguez. Barcelona: Anagrama, 2011.
- Paz, Octavio. *Las peras del olmo*. Barcelona: Seix Barral, 1978.
- Piedras Arteaga, Ulises. “Educar la mirada en la hiperrealidad”, en Mario Magallón Anaya e Isaías Palacios Contreras (coords.), *Caminos del pensar de nuestra América*. México: CIALC-UNAM, 2018.
- Prieto, Laura Cristina. “Pandemia: a 500 años de la caída de Tenochtitlán”, *Tangerinas y Cetáceos*, 5 de agosto de 2021, en <<https://tangerinasycetaceos.wordpress.com/2021/08/05/pandemia-a-500-anos-de-la-caida-de-tenochtitlan/>>.
- Przeworski, Adam. “El proletariado dentro de una clase. Proceso de formación de las clases”, en *Capitalismo y socialdemocracia*. Trad. de Consuelo Vázquez de Parga. Madrid: Alianza, 1988.
- Roig, Arturo A. *Rostro y filosofía de nuestra América* (ed. corregida y aumentada). Buenos Aires: Una Ventana, 1993.

- Roig, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE, 1981.
- Roig, Arturo Andrés. “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en Osvaldo Ardiles *et al.*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973 (Enfoques Latinoamericanos, 2), disponible en <https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/F.Liberacion_latinoameicana-Autores.pdf>.
- Rousseau, Jean Jacques. *El origen de la desigualdad entre los hombres*. Versión al español de Coloma Lleal. México: Grijalbo, 1972.
- Rovira Gaspar, María del Carmen. *Francisco de Vitoria. España y América. El poder y el hombre*. México: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2004.
- Rovira Gaspar, María del Carmen. “La teología positiva. Su introducción en la Nueva España y su proyección política”. México: mimeo).
- Sádaba, Javier. “¿El fin de la historia? La crítica de la posmodernidad al concepto de la historia como metarrelato”, en Reyes Mate (ed.), *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta 1993.
- Safranski, Rüdiger. *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes verdades*. Trad. de Valentín Ugarte. Barcelona: Tusquets, 2013.
- Said, Edward W. “Prefacio a *Orientalismo*”, *La Jornada*, 16 de agosto de 2003, en <<https://www.jornada.com.mx/2003/08/16/026a1mun.php?printver=1&fly=>>>.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética y política*. México: FCE/FFyL-UNAM, 2007.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. “Racionalismo tecnológico, ideología y política”. *Revista Dialéctica*, núm. 13 (junio de 1983).
- Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. de Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires: Sur, 1978.
- Savater, Fernando. *La tarea del héroe. Elementos para una ética trágica*. México: Planeta, 2005.
- Skolimowski, Henryk. *Filosofía viva: La ecofilosofía como árbol de la vida*. Vilahur: Atlanta, 2017.

- Sloterdijk, Peter. *Muerte aparente del pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio. Unsel'd Lecture Tubinga 2009*. Trad. de Isidoro Reguera. Madrid: Siruela, 2013.
- Sloterdijk, Peter. *Extrañamiento del mundo*. Trad. de Eduardo Gil Bera. Barcelona: Pre-Textos, 2008.
- Sloterdijk, Peter y Hans-Jürgen Heinrichs. *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Trad. de German Cano. Madrid: Siruela, 2004.
- Steiner, George. *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre literatura, el lenguaje y lo inhumano*. México: Gedisa, 1990.
- Subirats, Eduardo. *La filosofía y tiempo final*. Compilación de Luis Martín Estudillo. Madrid: FINEO Editorial, 2010.
- Ulrich, Peter. “Ética y economía mundial. Una perspectiva ético-económica”, en Hans Küng y Karl-Josef Huschel (eds.), *Ciencia y ética mundial*. Madrid: Trotta, 2006.
- Unamuno Miguel de. *El sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.
- Vela Ramos, Alfonso. *Estatus ontológico de nuestra América: la filosofía de Antonio Gómez Robledo*. México: CIALC-UNAM, 2020.
- Vidales, Raúl. “Dimensión utópica de la liberación”, en VVAA., *La utopía en América*. México: CCyDEL-UNAM, 1991.
- Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE, 2007.
- Villoro Luis. “Ética y política”, en Luis Villoro (coord.), *Los linderos de la ética*. México: CEIICH-UNAM/Siglo XXI, 2001.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE/El Colegio Nacional, 1999.
- Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós/FFyL-UNAM, 1999.
- Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: El Colegio Nacional/FCE, 1994.
- Wallerstein, Immanuel. *Crisis estructural del capitalismo*. Trad. de Carlos Antonio Aguirre Rojas. San Cristóbal de las Casas: Centro de Estudios, Información y Documentación “Immanuel Wallerstein”/Contrahistorias, 2005.

- Xirau, Ramón. *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental*. Madrid: Alianza, 1975.
- Zambrano, María. *Filosofía y poesía*. México: FCE, 2001.
- Zambrano, María. *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Zambrano, María. *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela, 1991.
- Zambrano, María. “El sueño creador (Los sueños, al soñar y la creación por la palabra)”, *Letras*, núm. 28 (Xalapa: Universidad Veracruzana, 1965).
- Zea, Leopoldo. *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México: CCyDEL-UNAM, 1990.
- Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. México: FCE, 1978.
- Zea, Leopoldo. *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza, 1976.
- Zea, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz, 1974.
- Zea, Leopoldo. *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Pleamar, 1971.
- Zea, Leopoldo. *Latinoamérica y el mundo*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1960.
- Zea, Leopoldo. “Superbus Philosopus”, en *Ensayos sobre filosofía en la historia*. México: Stylo, 1948.
- Žižek, Slavoj. *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Trad. de Damián Alou. Barcelona: Anagrama, 2016.
- Žižek, Slavoj. *Pedir lo imposible*. Trad. de Gigi Roggero. Ed. de Yung-June Park. Madrid: Akal, 2015.
- Žižek, Slavoj. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Trad. de Antonio José Antón Fernández. Barcelona: Paidós, 2009.
- Žižek, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur, 2007.
- Žižek, Slavoj. “El sutil arte de matar”, en Analía Hounie (comp.), *Violencia en acto: conferencias en Buenos Aires*. Trad. de Patricia Willson. Buenos Aires: Paidós, 2004.

El problema del sujeto en la historicidad de nuestra América, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 24 de junio de 2024 en los talleres de Gráfica Premier, S. A. de C. V., 5 de Febrero 2309, col. San Jerónimo Chichahualco, Metepec, Estado de México. Su tiraje consta de 250 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 12:15 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La preparación de archivos electrónicos originales la realizó Beatriz Méndez Carniado, la lectura de seguridad la efectuó Leticia Juárez Lorencilla. La edición estuvo al cuidado de Hugo A. Espinoza Rubio.

ESTA OBRA EXPLICA y analiza la crítica hecha a la modernidad europea, en la medida en que ha sido poco atendida respecto de las promesas que planteó en alusión a los preceptos de la filosofía occidental, cuya falta de compromiso y responsabilidad con la humanidad ha generado un deterioro social y un hambre de poder, que ha establecido dominio y ha apelado a una política sin eticidad social, compromiso y responsabilidad a las demandas materiales que genera el sistema capitalista en su faceta neoliberal. Este libro es un detonador de crítica profunda respecto del pensamiento occidental, la cual es necesaria para la construcción de una filosofía emancipadora que requiere ser resemantizada continuamente para establecer pautas en la actividad del filosofar, al tiempo que se recupera la modernidad alternativa radical de nuestra América.

ISBN 978-607-30-9025-4



41

COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE